



## Les dieux dans l'œuvre de Platon

Tristan Spindler

### ► To cite this version:

| Tristan Spindler. Les dieux dans l'œuvre de Platon. Philosophie. 2015. dumas-01194548

**HAL Id: dumas-01194548**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01194548>**

Submitted on 7 Sep 2015

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Travail de recherche de master 2 de philosophie :  
Les dieux dans l'œuvre de Platon

Tristan SPINDLER

Mémoire de master 2,  
UFR 10 de philosophie,  
Spécialité Histoire de la philosophie

Directeur de mémoire : M. Dimitri EL MURR

Année universitaire 2014-2015

# **Remerciements**

Je tiens à remercier mon directeur de mémoire, Monsieur Dimitri EL MURR pour ses précieux conseils, sa bienveillance et pour m'avoir laissé assister à son cours d'agrégation du premier semestre, ce qui m'a été d'une grande aide dans ma lecture de Platon.

Je remercie du fond du cœur ma famille pour leur soutien et leurs encouragements tout au long de cette année et durant la rédaction de ce mémoire.

Enfin, je remercie l'ensemble du personnel de l'UFR 10 de l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, pour la qualité de son enseignement et la richesse de ses bibliothèques.

## **Introduction générale**

Encore à notre époque moderne et laïque, le divin continue d'être une question fondamentale dans nos existences. Il est hélas, comme nous avons pu le constater au début de cette année, le motif de nombreux conflits et de drames sanglants. Même lorsqu'il n'est pas rapporté à un dieu personnifié, le divin reste au centre de nos sociétés en s'incarnant dans des valeurs que certains jugent sacrées et pour lesquelles ils sont prêts à se battre et parfois même à mourir, car notre vision de ce qui est divin est à l'origine de ce que nous considérons comme le bien et comme le type de vie qui est digne d'être vécu. Cet état de fait était encore plus évident par le passé, lorsque les dieux étaient considérés comme les instances dans lesquelles prenaient racine les lois et l'organisation de la société, au point qu'ils étaient perçus comme les gouvernants de l'espèce humaine. D'ailleurs Jean-Jacques Rousseau, dans *Du Contrat social*, écrit au chapitre 8 du quatrième livre, intitulé « de la religion civile » : « *Les hommes n'eurent point d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autres gouvernements que le Théocratique.* » Cette citation nous montre que le divin n'est pas qu'un objet d'adoration dont la sphère se situe strictement hors de notre monde et de notre existence terrestre, mais qu'il est une source de normes. La divinité est, avant tout, législatrice, de la même manière qu'elle organise le cycle de la nature, elle dicte les lois que doivent suivre les hommes pour survivre et être en harmonie entre eux ainsi qu'avec le reste de la réalité. D'une certaine façon le concept du divin permet la transition des lois naturelles aux lois de la société, en donnant à ces dernières un fondement et une légitimité aussi forts qu'aux premières. Ainsi, même si notre société évolue de manière à s'autonomiser par rapport à ce principe, pour devenir purement « humaine », le divin reste un fondement non négligeable de la société et peut-être même du processus civilisationnel, il n'est donc pas difficile de comprendre l'importance de son influence et les conséquences terribles que peut entraîner une interprétation belliqueuse de ce concept.

La question de la divinité est d'autant plus importante, qu'il ne s'agit pas juste de comprendre l'essence d'une réalité extérieure à nous, mais de définir la forme d'existence vers laquelle nous tendons. En effet si la divinité est perçue

comme législatrice, c'est en grande partie parce qu'elle représente pour nous une vie parfaite que nous cherchons à imiter, pour atteindre notre plein accomplissement et trouver le bonheur le plus complet. L'humanité, ainsi qu'il a été constaté à travers de nombreuses réflexions, est l'espèce qui ne peut pas se contenter d'être mais qui cherche à se conformer à un « devoir être ». Contrairement aux autres espèces qui voient leurs actions commandées en partie par l'instinct, en vue d'assurer leur pérennité et parfois d'organiser leur coexistence, les humains semblent avoir une plus grande liberté quant à leur mode de vie. Cela leur permet de façonner leur vie en étant affranchis de certaines limites et d'atteindre la sphère de l'éthique en agissant selon les catégories de bien et de mal, en toute connaissance de cause, et en choisissant librement l'un plutôt que l'autre. Cependant la conscience qui permet cette liberté, fait connaître à l'homme sa propre mortalité qui rend vaine toute son existence, car même s'il survit le plus longtemps possible, il finira par mourir et cela effacera tout ce qu'il a pu connaître ou ressentir. C'est pour lutter contre cette absurdité que les hommes tentent de construire leur existence autour d'une fin qui donne à cette existence un sens malgré la mort. Ainsi apparaît la nécessité de l'éthique, une norme qui régule toutes les actions de l'individu en vue de la finalité de son existence. Le divin s'inscrit aussi dans ce processus comme origine de la norme, il assure que les règles de vie ne sont pas de simples illusions, mais des réalités qui peuvent échapper à la destruction et donnent un sens à notre existence. De plus le divin permet la réconciliation de cette éthique avec le reste du monde, en la fondant dans l'ordre naturel et en en faisant le moyen d'achever ce que nous sommes. D'autre part, le divin semble être par définition une force qui échappe à la mort et de ce fait il génère toujours un rapport de transcendance avec les êtres mortels que nous sommes. Il est vrai qu'il peut paraître paradoxal de penser qu'une force qui nous dépasse et qui organise notre existence, soit finalement considérée comme l'état que nous devons atteindre. Pourtant même s'ils révèrent le divin, les hommes cherchent toujours, autant qu'il leur est possible, à lui ressembler, tandis que le divin par sa seule présence cherche à élever l'humanité à son niveau. La vision de ce qui est divin comme un moyen d'échapper à la mort en est la meilleure représentation, qu'elle que soit la forme qu'il prenne. S'il s'agit d'un dieu, il est souvent perçu comme disposant de qualités, comme la sagesse ou la bonté, qu'il encourage chez ses fidèles et l'idée d'une vie après la mort semble

montrer que l'homme peut s'assimiler suffisamment aux dieux pour connaître lui aussi l'immortalité. Même si le divin n'est qu'un ensemble de valeurs et de qualités, le simple fait de vivre selon elles, nous rapproche de cette forme de divinité et, sans nous offrir l'immortalité au sens littéral, ce divin donne à nos vies un sens impérissable, en nous faisant participer à des idéaux éternels. Nous voyons donc que le divin ne peut être pensé en dehors de son rapport avec l'humanité et son aspect le plus fondamental semble être de constituer un modèle vers lequel l'homme peut se transcender pour donner un sens à sa vie.

L'un des auteurs ayant le plus consacré son œuvre à la question du divin et à l'assimilation de l'homme à ce dernier, est Platon. En effet la référence au divin imprègne toute sa philosophie et il est fait mention de la divinité dans la totalité de ses ouvrages. Dans l'ouvrage *Le sens du mot theios chez Platon* de René Mugnier, l'auteur recense toutes les occurrences du terme divin et les classe selon leur signification. Il en dénombre neuf principales, la première désignant, assez logiquement, les dieux, les démons et la religion. Selon cette signification, est divin pour le philosophe ce qui dispose de caractéristiques divines, dont les dieux sont le meilleur exemple. Sont divins aussi tous les domaines qui leur sont reliés, en particulier le moyen d'entrer en contact avec les divinités et de suivre leurs commandements. La religion est donc qualifiée de divine, même si pour Platon celle de son époque ne rend pas justice à la nature du divin, car l'Idée même de la religion, en dehors des imperfections humaines, est une pratique en contact avec la véritable nature de la divinité. Ainsi dans *Euthyphron* le terme « théios » est employé pour désigner le domaine de l'activité du devin, le monde divin et religieux « *Moi-même, lorsque je traite à l'assemblée de questions religieuses et que je leur prédis le futur, je suis tourné en ridicule comme si j'étais fou.* »<sup>1</sup>. Le deuxième sens mis en avant par René Mugnier est un sens métaphorique du mot divin. L'étude de l'œuvre platonicienne montre que ce mot est assez souvent employé pour désigner ce qui est parfait ou excellent. Par exemple dans le *Phèdre*, le terme théios est utilisé plusieurs fois pour qualifier ce qui est enchanteur et merveilleux « *ce lieu me paraît avoir quelque chose de divin* »<sup>2</sup> ou encore il constitue un compliment pour souligner une qualité admirable « *En tout cas, Phèdre, ton goût pour les discours est divin et vraiment admirable.* »<sup>3</sup>. Dans

---

<sup>1</sup> Platon, *Euthyphron*, 3c

<sup>2</sup> Platon, *Phèdre*, 238c

<sup>3</sup> Platon, *Phèdre*, 242a

la même idée, le terme divin sert à qualifier tout ce qui est extraordinaire et grand. Ainsi dans les *Lois*, lorsque l'étranger se demande, au livre II, quelle musique peut convenir à l'éducation des grands hommes dans la Cité, c'est-à-dire ceux qui auront du renom et des responsabilités, le terme divin est employé pour qualifier ces hommes « *Laquelle conviendrait à des hommes divins n'est-ce pas celle des chœurs ?* »<sup>1</sup>. Nous voyons donc que le terme divin sert ici à désigner les réalités supérieures à la norme par leur excellence. Le divin commence donc déjà à être considéré comme un modèle de perfection, et le mot théios qualifie ceux qui parviennent à l'atteindre. Pour René Mugnier le terme divin qualifie aussi ce qui est vrai, c'est-à-dire aussi bien la science que les Idées et l'intellect. En effet, dans la pensée de Platon, ne peut être vrai que ce qui a l'être. Cependant les réalités sensibles, à cause de leurs perpétuelles altérations, ne sont jamais ce qu'elles sont. Elles sont toujours en devenir et l'être ne peut appartenir qu'à ce qui est stable. D'autre part les Idées, étant le modèle de notre monde et d'une certaine façon son origine, peuvent être éminemment qualifiées de divines. Si les Idées sont divines, alors la science, c'est-à-dire le savoir qui se fonde sur la connaissance des Idées, et qui par là même est le seul véritable, peut aussi être qualifiée de divine. De même l'intellect, la faculté d'accéder aux Idées, doit aussi être divin car pour les atteindre il doit leur être semblable « *C'est ainsi que le philosophe qui vit en présence de ce qui est divin et harmonieux devient lui-même divin et harmonieux, autant qu'il est possible à un être humain de l'être* »<sup>2</sup>. Les réalités divines auprès desquelles le philosophe vit, ne peuvent être que les Idées, les formes accessibles uniquement par l'intellect. De la même façon que le divin désigne le vrai, il désigne aussi ce qui est bon, la vertu et le bien. Si ce qui est divin désigne ce qui est excellent ainsi que ce qui est beau, il doit alors aussi désigner la vertu qui consiste en le meilleur comportement possible car elle permet la victoire de notre sagesse et de notre volonté sur nos désirs. De plus le bon étant ce qu'il y a de plus désirable, il semble nécessaire que le divin qui symbolise la perfection en soit composé, donc que la vertu et le bon soient eux-mêmes divins « *Il y a deux sortes de biens : les biens humains et les biens divins* »<sup>3</sup>. Les biens divins désignent les vertus de sagesse, tempérance, justice et courage. Le sixième sens de divin désigne pour René Mugnier ce qui est réel, c'est-à-dire ce qui est immortel ou

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre II, 666d

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre VI, 500c-500d

<sup>3</sup> Platon, *Lois*, livre I, 631b

éternel. En effet si seul ce qui est stable et immuable peut posséder l'être, alors ce qui est véritablement réel, ce qui n'est pas qu'une apparence comme le devenir, doit être immortel pour ne pas être sujet aux plus grands des changements, la génération et la corruption « *Alors, l'âme, étendue depuis le milieu jusqu'à la périphérie du ciel qu'elle enveloppait circulairement de l'extérieur, commença, à la façon d'une divinité, en tournant en cercle sur elle-même, une vie inextinguible et raisonnable pour toute la durée des temps.* »<sup>1</sup>. Nous voyons ici que l'âme du monde est divine en raison de son immortalité, donc du fait qu'elle a l'être. Dans un autre sens le divin signifie ce qui est surnaturel ou supra-naturel, c'est à dire ce qui dépasse la nature telle que nous la connaissons par le biais de nos sens. Cette signification du divin renvoie principalement aux interventions des dieux qui dépassent le cadre de notre expérience, comme les présages ou encore le signal démonique de Socrate, qui peut être qualifié de divin car il vient des dieux et transcende l'expérience sensible « *c'est quelque chose que m'a prescrit de faire le dieu, par l'intermédiaire d'oracles, de songes et par tous les moyens enfin que prend une dispensation divine pour prescrire à un homme de remplir une tâche, quelle qu'elle soit.* »<sup>2</sup>. Le terme divin qualifie aussi dans l'œuvre de Platon l'âme ou du moins la partie supérieure de l'âme, c'est-à-dire la raison ou l'intelligence. En tant que principe immortel, capable de percevoir les Idées, l'âme est ce qui, chez l'homme, lui assure une parenté avec les dieux et lui permet d'atteindre le divin au sens de la vérité. En outre c'est l'âme raisonnable qui permet à l'homme de réaliser son excellence en devenant vertueux « *Les choses honorables se fondent sur le fait que la partie bestiale de notre nature est soumise à la partie humaine, ou mieux encore, à la partie divine...* »<sup>3</sup>. Enfin le terme divin peut se dire en un dernier sens lorsqu'il est compris dans l'expression « le divin et l'humain », qui fait référence à l'ensemble de l'univers. Cette expression donne au divin le sens de constituant fondamental du cosmos, il fait référence ici au réel et à l'idéal, opposé au devenir et au sensible, incarné par le terme « humain » dans cette expression « *La petitesse d'esprit est en effet absolument incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser dans leur totalité et leur plénitude le divin et l'humain* »<sup>4</sup>. La citation met en avant le fait que seule une grande âme

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 36e

<sup>2</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 33c

<sup>3</sup> Platon, *République*, livre IX, 589d

<sup>4</sup> Platon, *République*, livre VI, 486a



peut comprendre l'ensemble de l'univers, ce qui est nécessaire pour celui qui doit gouverner la Cité en accord avec les principes naturels.

Le grand usage de ce terme nous montre que le divin est très présent chez Platon parce qu'il est en quelque sorte la seule réalité connaissable, en effet il est l'intelligible même. Contrairement à l'idée selon laquelle la divinité est au-delà de notre compréhension, Platon affirme que sans le divin, aucun savoir n'est possible. Inspiré par les thèses de Héraclite, il considère que le monde sensible est en perpétuelle évolution, il ne peut donc être parfaitement défini à cause de son instabilité et par conséquent il ne peut faire l'objet d'aucun savoir. C'est le divin, en temps que réalité éternelle, qui est à l'origine de la connaissance et de la philosophie elle-même. Ainsi nous pouvons penser que l'œuvre de Platon a pour objet d'étude le divin et qu'il recherche son influence dans tous les objets qui l'entourent. La philosophie, en tant que discipline permettant de connaître la véritable nature des êtres et la seule étant capable de remonter jusqu'au premier principe, peut être perçue comme la science du divin et aussi la seule qui ait la possibilité d'en donner une définition. Il est possible de supposer que c'est peut-être à cause de ce lien étroit entre philosophie et divinité que Socrate fut accusé d'impiété et de corruption de la jeunesse. Or la philosophie ne cherche pas à supplanter la religion, son but est de comprendre l'essence du divin, afin que nous puissions correctement interpréter les mythes et, comme l'a dit lui-même Platon, pour ne pas commettre de blasphème en méconnaissant le divin et en l'insultant en croyant l'honorer. L'œuvre de Platon nous est aussi d'un grand intérêt car elle met en avant le fait que toute réflexion sur le divin implique une recherche sur les moyens pour l'être humain de transcender sa condition, pour se rapprocher de celle des dieux. Encore une fois, cela peut sembler curieux dans le contexte de la Grèce Antique où la faute suprême, *l'hubris*, était définie comme la volonté pour les hommes d'outrepasser leurs droits en voulant être des dieux. Cependant pour Platon cette transcendance n'est en aucun cas une volonté d'accroître sa puissance car ce n'est pas elle qui définit la divinité. De plus, il souligne que vouloir ressembler aux dieux ne peut être une insulte envers eux, car « le semblable aime le semblable », et si les dieux sont bons, ils ne peuvent que désirer que les autres êtres deviennent aussi parfaits qu'eux et, par conséquent, leur ressemblent. Cette étude de l'assimilation de l'homme aux dieux est exprimée le plus clairement dans *le Théétète*, dans lequel Socrate, après avoir comparé la vie du philosophe à la vie

de l'homme des tribunaux, afin de montrer à quel point l'âme du premier est meilleure et plus heureuse que l'âme du second, explique que malheureusement le monde mortel ne peut être affranchi des maux du second type de vie et que pour leur échapper il faut rejoindre l'existence divine des dieux en s'assimilant à eux : *« Mais il n'est pas possible, Théodore, ni que les maux soient supprimés, car il est inévitable qu'il y ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux : à la nature mortelle et à ce lieu-ci est circonscrit, par nécessité, leur vagabondage. C'est pourquoi aussi il faut essayer de fuir d'ici vers là-bas le plus vite possible. Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce que l'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux avec le concours de l'intelligence. »*<sup>1</sup>. Cette citation nous montre que pour Platon, le divin n'est pas qu'un objet d'étude, c'est un objectif que l'humanité doit atteindre pour trouver le bonheur. Si le divin est au centre de l'œuvre de Platon, c'est avant tout parce qu'il est la réponse à son indignation face à la mort du plus juste des hommes. La philosophie de Platon est d'abord une démarche d'éducation et de réforme des normes, aussi bien éthiques que politiques, pour remédier au mal présent dans la Cité et faire en sorte que l'injustice ne se reproduise plus. Le divin est donc le modèle qui peut permettre aux hommes de devenir justes et sages en s'assimilant à lui.

Cependant, si l'injonction de Platon est parfaitement explicite, le moyen de transcender notre condition humaine et de nous assimiler aux dieux est beaucoup moins clair. En effet la simple énonciation de ce projet laisse présager une entreprise complexe, qui dans les mythes ne peut être accomplie que par des héros exceptionnels, et encore la plupart ne peuvent qu'échouer dans cette démarche. Il est donc légitime de chercher à comprendre comment ce projet peut être réalisable malgré les obstacles que cela implique, le premier d'entre eux étant de savoir quel est exactement l'objet auquel il faut s'assimiler selon le projet platonicien. Cette question est doublement cruciale, d'abord parce que dans la pensée de Platon la connaissance est la vertu suprême qui seule permet de mener à bien son existence. En effet sans elle il est impossible de prétendre entreprendre quoique ce soit, car l'ignorance nous condamne à être soumis au hasard et à n'agir que par routine, sans ne rien comprendre ni rien maîtriser. Ensuite la compréhension du divin est vitale pour parvenir à l'assimilation car la vision qu'en a Platon diffère

---

<sup>1</sup> Platon, *Théétète*, 176a-176c

sensiblement des opinions courantes de son époque. Pour en avoir une preuve, il suffit de constater la critique de la description des dieux par Homère, qui est pourtant considéré comme le plus grand des poètes et l'instructeur de la Grèce. Ce rejet des mythes traditionnels et de la conception populaire des dieux ne va pourtant pas jusqu'à affirmer que les dieux n'existent pas. Il convient donc de tenter de comprendre ce qu'est le divin et en quoi consiste la nature des dieux pour Platon. Il nous faut chercher à savoir si ce dernier nie l'existence des dieux traditionnels au nom de nouvelles divinités ou d'une seule nouvelle divinité, se confondant avec l'intelligible, si ces dieux sont les premiers êtres et les auteurs de notre monde ou s'ils sont eux aussi des créatures, et si le sort de l'humanité les concerne, et aussi de quelle manière ils interagissent avec cette humanité.

De plus la définition de la nature de la divinité est une question complexe car elle oscille entre plusieurs fonctions. D'un côté les dieux semblent ne pas être les réalités fondamentales de l'univers mais plutôt des images ou des exemples de la perfection de l'être vivant. En effet, comme dans la mythologie traditionnelle, les dieux semblent, d'une certaine manière, être dans l'œuvre de Platon une version améliorée de l'espèce humaine. Cependant la différence consiste en la définition de ce qui est meilleur dans chacune des deux pensées. Même si dans les mythes les dieux sont supérieurs aux hommes car ils sont plus beaux, plus forts et immortels, l'excellence, au sens platonicien, consiste plutôt en l'excellence des qualités de l'âme dont il juge qu'elles sont les seuls vrais biens divins. D'autre part nous remarquons que Platon semble distinguer l'intelligible, c'est-à-dire le modèle idéal à partir duquel est façonné le sensible, qui rend possible la connaissance et l'existence de caractéristiques déterminées et les dieux, des êtres parfaits qui mènent leur existence dans une telle conformité avec l'intelligible qu'ils ne relèvent plus du devenir mais de l'être. D'une certaine façon la divinité des dieux n'est pas en eux-mêmes, elle est dérivée de leur connaissance de l'intelligible et de la conformité de leur existence avec les règles de justice. Nous pourrions alors penser, puisque Platon tient pour négligeable les qualités comme la beauté, la puissance ou l'immortalité dans la définition du dieu, qu'il n'y a pas de différence de nature entre les dieux et les mortels, mais une différence entre deux degrés de connaissance et de vertu. Les dieux seraient alors uniquement un modèle de l'excellence humaine dont il faudrait affirmer l'existence pour ne pas admettre la relativité de la justice et de la vérité. Cependant s'ils n'ont pas d'autres

rôles, ils pourraient être considérés uniquement comme les autres mythes platoniciens, c'est-à-dire une image qui permet de mieux comprendre certains concepts, mais qui n'est pas à entendre comme une vérité littérale.

D'un autre côté les dieux paraissent exister puisque Platon accorde d'autres fonctions aux divinités, comme l'ordonnement de l'univers, sa formation et sa régulation. L'un des points qui permet au philosophe de distinguer les dieux de l'intelligible, est justement la possibilité pour les dieux d'agir, tandis que les Idées ne font qu'être. Si les dieux étaient juste des modèles pour l'humanité, nous pourrions tout simplement considérer comme confondus les divinités et l'intelligible. Dans la pensée platonicienne, les dieux ont d'autres attributions et l'univers est en quelque sorte impensable sans leur existence. Les nier ne revient pas juste à affirmer la relativité des valeurs mais constitue pour Platon une faute logique car alors le cosmos entier devient impensable, puisqu'ils sont le lien qui uni l'intelligible et le sensible. Seule leur parfaite connaissance des Idées explique que le monde soit à l'image de l'intelligible, c'est-à-dire ordonné et harmonieux. En outre, la possible assimilation des astres aux dieux paraît impliquer qu'ils existent et ne sont pas de simples mythes.

Les différents problèmes que nous avons soulevés en nous intéressant à l'étude du divin chez Platon, semblent ne pouvoir être résolus qu'en étudiant en détail la nature de la divinité et des dieux tels qu'il les concevait. L'étude de cette question nous permettra de comprendre ce qu'est le divin, le rapport qui existe entre celui-ci et les dieux, ainsi que le rôle qui leur est dévolu dans la philosophie platonicienne. Il faut donc s'interroger, pour mesurer l'originalité de Platon, aussi bien sur les conceptions rivales de la divinité, que sur sa propre description des dieux, mais aussi sur leur action et la manière dont ils sont liés au monde intelligible et sensible.

Nous allons donc nous demander dans ce travail, quelle est la nature des dieux ainsi que les fonctions qui leur sont attribuées dans la pensée de Platon.

Pour répondre à notre problématique, dans un premier temps nous nous intéresserons aux définitions des dieux que Platon rejette et cherche à combattre tout au long de son œuvre, afin de cerner dans quel contexte le philosophe élabore sa théorie, et afin de rendre visible les thèses dont il cherche à se démarquer. Une fois que nous aurons éliminé du cadre de notre recherche ce qui ne peut être dieu pour Platon, nous tenterons de définir ensuite, dans un second temps, ce qu'est la

divinité, en relevant ses attributs physiques et psychiques. Ceci nous permettra de mieux concevoir le modèle de dieu que le philosophe développe en face de la conception traditionnelle, et de mesurer combien il en diffère et ce que cela implique dans sa pensée. Nous réserverons par ailleurs une place particulière à l'étude du Démiurge, que nous pouvons considérer à la fois comme l'exemple type de la divinité platonicienne et en même temps comme un cas particulier, dont la compréhension exacte est complexe et sujette à controverse. Enfin dans un troisième temps, nous nous pencherons sur les fonctions qui sont attribuées aux dieux dans l'œuvre platonicienne, afin d'en dénombrer les trois principales. La première est la formation et organisation de l'univers pour que le monde soit un tout harmonieux et une image semblable à l'intelligible. La seconde est de constituer un modèle qui permet l'élévation de l'humanité vers son excellence, en la guidant vers sa part divine et raisonnable. La troisième consiste en les interventions des dieux dans le monde humain, interventions que Platon reconnaît à travers l'usage des démons, et en particulier d'Eros, afin d'aider les humains à croître vers l'excellence.

# I. La conception des dieux que Platon rejette

## Introduction partielle

Platon n'est pas le premier auteur à s'être intéressé à la nature des dieux et à avoir estimé que la représentation courante de ces derniers parmi la population, était inadéquate. Déjà l'idée que la perfection du dieu ne peut souffrir des faiblesses de l'humanité est répandue chez les penseurs présocratiques, comme par exemple Xénophane qui dans les *Satires*, critique la conception populaire qui attribue aux dieux une forme humaine et sensible « *Oui, et si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains, et si, avec leurs mains, ils pouvaient peindre et produire des œuvres d'art comme les hommes, les chevaux peindraient les formes des dieux pareilles à celles des chevaux, les bœufs, pareilles à celles des bœufs, et ils feraient leurs corps chacun selon son espèce propre.* »<sup>1</sup>.

Cependant la pensée de Platon sur la divinité, nous paraît plus novatrice que celle de ses prédécesseurs, au regard des réformes importantes qu'il prévoit dans la culture grecque. Ainsi dans le livre X des *Lois*, il considère comme nécessaire d'interdire les sanctuaires privés pour éviter aux hommes la tentation d'essayer de fléchir les dieux par des sacrifices « *Personne ne doit avoir de sanctuaire sur son domaine* »<sup>2</sup>. De plus dans la *République*, Platon révèle l'ampleur de sa volonté de réformer l'ensemble de la culture grecque, en condamnant la description des dieux dans les œuvres des poètes, au cœur de l'éducation des hommes de son époque et en affirmant qu'ils doivent être exclus de la Cité en faveur de texte glorifiant uniquement l'excellence « *les hymnes aux dieux et les éloges des gens vertueux seront la seule poésie que nous admettrons dans notre cité* »<sup>3</sup>.

Pourtant cette conception de la nature de la divinité est souvent mal comprise, aussi bien par les contemporains de l'auteur que par les lecteurs de notre époque. Ainsi Platon souligne que l'accusation envers Socrate d'introduire de nouveaux dieux, en plus d'être un acte de malveillance est aussi une confusion sur l'enseignement de ce philosophe. En effet cette accusation semble se fonder

---

<sup>1</sup> J. Burnet, *l'aurore de la philosophie grecque*

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre X, 909d

<sup>3</sup> Platon, *République*, livre X, 607a

sur les références que Socrate fait à son signal démonique et sur une incompréhension de la théorie des Idées considérées à tort comme les dieux de ce penseur. Il semble donc nécessaire, pour notre recherche visant à comprendre ce qu'est la divinité, de commencer par dénombrer et éliminer les conceptions de la nature des dieux que Platon réfute tout au long de son œuvre.

## Les dieux traditionnels

### Le refus de l'anthropomorphisme et de dieux aux passions humaines

La première conception de la divinité que Platon rejette et combat tout au long de son œuvre, est celle véhiculée par la religion populaire, mais aussi par les œuvres des poètes. C'est donc la nature des dieux dans la mythologie telle qu'elle est développée par les théogonies d'Hésiode et surtout d'Homère, qui est critiquée et remise en question. Dans ces mythes, les dieux sont représentés comme des humains pourvus de capacités extraordinaires, d'une puissance titanesque et d'une grande beauté pour la plupart, mais ils semblent rester fondamentalement humains, aussi bien par leur apparence originelle que par leur attitude. En effet les mythes dépeignent souvent les dieux en proie aux mêmes passions que les hommes, même celles qui les conduisent à des actes condamnables. L'un des exemples les plus frappants est la figure de Zeus. Le roi des dieux, le plus puissant et celui qui est considéré comme le garant de la justice sur la terre et l'Olympe, est également connu pour ses nombreuses conquêtes amoureuses et ses infidélités envers son épouse Héra. L'enlèvement d'Europe, la séduction de Lédé ou encore le sort qu'infligèrent le roi et la reine des dieux à Io, juste parce qu'elle fut convoitée par Zeus, sont autant d'exemples des passions qui animent ce dernier et des conséquences désastreuses qu'elles peuvent avoir pour les mortels. D'autre part, ces passions impliquent souvent que les dieux s'affrontent les uns contre les autres, d'où il résulte toujours de grands bouleversements. Le conflit le plus célèbre étant la Titanomachie, la guerre des dieux contre leurs prédécesseurs, causée uniquement par le conflit qui oppose Chronos et ses enfants menés par Zeus. Dans les mythes, ce conflit qui entraîne la fin de l'âge d'or, est le début de la dégradation des mortels.

D'une manière générale, nous pouvons penser que la mythologie grecque pose un problème qui explique le fait que les dieux soient responsables de certains tourments et soient affectés par la guerre et parfois la démesure. La mythologie établit à l'origine du monde, Chaos qui incarne le principe négatif avec Gaïa qui est le principe positif. D'autre part le temps débute avec deux injustices, d'abord



le désir d'Ouranos, qui ne cessant de s'accoupler avec Gaïa, empêche leurs enfants de naître, et ensuite l'émasculatation d'Ouranos par Chronos qui, en séparant ses parents, fait débiter le temps par un crime. La mythologie semble donc, à travers les dieux, poser le problème du mal comme étant à l'origine de l'univers et s'interroge alors sur la possibilité de faire émerger un ordre de cet état de fait.

Nous nous apercevons immédiatement que cette conception de la divinité ne peut pas satisfaire Platon. Nous remarquons aussitôt que cet anthropomorphisme des dieux ne peut être accepté car il ne correspond pas avec ce que nous pouvons attendre des dieux. En effet les dieux sont décrits comme étant des êtres parfaits, il est donc étonnant de penser qu'ils prendraient pour forme celle de l'être humain qui est une créature limitée. Ceci est d'autant plus étonnant lorsque les mythes accordent aux dieux la capacité de changer de formes. Nous pourrions penser qu'il y a contradiction dans la religion populaire car si les dieux ont plusieurs formes, pourquoi décider que leur véritable forme est humaine. De plus dans le *Timée*, Platon en assimilant les dieux aux corps célestes, montre très clairement qu'ils ne peuvent pas avoir une forme semblable à celle de l'homme car ils en possèdent une plus parfaite, la forme sphérique des astres : « *Aussi est-ce la figure d'une sphère, dont le centre est équidistant de tous les points de la périphérie, une figure circulaire qu'il lui donna comme s'il travaillait sur un tour – figure qui entre toutes est la plus parfaite et la plus semblable à elle même...* »<sup>1</sup>. Cette forme qui est celle de l'univers tout entier, est aussi celle qui est octroyée aux dieux : « *S'agissant de l'espèce divine, [...] et, pour qu'elle soit conforme à l'image du tout, il lui donna une forme bien arrondie.* »<sup>2</sup>. Ainsi Platon, comme Xénophane, refuse de considérer les dieux comme ayant une forme semblable à celle des hommes, pensant que la religion fait cette confusion par ignorance ou peut-être pour avoir le signe d'une proximité entre l'humain et le divin, il leur donne plutôt une forme propre, celle du cercle parfait.

Cependant, plus encore qu'une forme humaine, Platon refuse que les dieux puissent avoir des passions semblables à celles des êtres humains. Pour cet auteur les passions sont perçues comme un signe de faiblesse, une marque de l'impuissance de la raison, la partie supérieure de l'âme, à gouverner les autres

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 33b

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 40a

parties et l'ensemble de l'être vivant. Ainsi dans le premier livre des *Lois*, l'étranger d'Athènes définit l'action vertueuse comme étant l'action où l'individu se montre plus fort que lui-même, tandis que l'action vicieuse, qui consiste à céder à ses passions, est définie par le fait d'être plus faible que soi-même : « *Toutes les fois en effet que les meilleurs ont le dessus sur le grand nombre, c'est-à-dire ceux dont la valeur est moindre, il sera vrai de dire que la cité a le dessus sur elle-même, et ce sera justice de louer cette cité pour pareille victoire ; dans le cas contraire, ce sera l'inverse* »<sup>1</sup>. Cet argument, appliqué ici aux Cités, est en premier lieu déduit d'une étude de l'individu, dans laquelle il est expliqué que chacun doit mener une lutte en son fort intérieur où la meilleur part de nous, la raison, affronte celle de moindre valeur, les désirs, les plaisirs et les douleurs. Cependant cette lutte de l'individu est décrite comme encore plus importante que celle qui a lieu dans la Cité entre les meilleurs et les pires. Le renom qui accompagne l'issue de cette lutte est donc plus important dans un sens ou dans l'autre : « *la victoire sur soi-même est, de toutes les victoires, à la fois la première et la plus belle, alors que d'être vaincu par soi-même est de toutes les défaites la plus honteuse en même temps qu'elle est la plus laide.* »<sup>2</sup>. Nous constatons donc que d'être dominé par ses passions, est ce qu'il y a de plus honteux pour Platon, or les dieux doivent, selon la définition même de ce terme, incarner l'excellence, il est alors impossible qu'ils puissent se montrer plus faibles que certains mortels, en succombant à leurs passions. De plus l'excellence dans la lutte de la raison contre les désirs, consiste à une victoire si complète de la raison, que les passions sont réduites au silence, voire sont absentes de l'âme. Par conséquent les dieux ne peuvent ressentir de passions comparables à celles des hommes et même s'ils en éprouvaient, ils taieraient toutes les manifestations de ces passions par l'excellence de leur tempérance.

Aussi Platon s'oppose-t-il farouchement à tous les mythes qui présentent les dieux en proie aux passions et les dénonce comme des mensonges. Ainsi dans l'*Euthyphron*, lorsque le devin justifie l'action de poursuivre en justice son père par le fait qu'il suit alors l'exemple de Zeus qui avait puni Chronos, Socrate manifeste son désaccord en rappelant qu'il n'admet pas la véracité de ces mythes : « *N'est-ce pas la raison pour laquelle je suis accusé dans un procès ? A*

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre I, 627a-627b

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre I, 626e

*savoir que lorsqu'on raconte de telles histoires sur le compte de dieux, j'ai grand peine à le supporter ? »<sup>1</sup>.*

Par ailleurs, dans l'article intitulé « la théologie d'Homère jugée par Platon », Michelle Lacore souligne que Platon condamne vigoureusement les mythes homériques, car l'image qu'ils donnent des dieux, en plus d'être fausse, est dangereuse pour la cité parce qu'elle propose comme modèle de comportement, celui d'êtres que le philosophe ne peut juger qu'indignes par leur manque de maîtrise de soi : « *De surcroît, les dieux homériques ne sauraient constituer des modèles* »<sup>2</sup>. Platon condamne les lamentations du roi des dieux face au décès inévitable de son fils mortel Sarpédon, l'irrespect du poète qui présente les dieux riant à la vue du boiteux Héphestos, ou encore l'épisode célèbre de l'infidélité d'Aphrodite, emprisonnée avec son amant Arès, ce qui provoque encore l'hilarité des dieux<sup>3</sup>. Pour Platon ces figures des dieux ne peuvent qu'inciter les hommes à la licence et à l'abandon de toute tempérance, et c'est pourquoi il s'efforce de réfuter ces mythes dans son œuvre.

## L'injustice et la corruption des dieux

La tradition, en plus de donner aux dieux des passions humaines, leur attribue aussi de nombreux actes injustes et violents. Les mythes dépeignent souvent les actes effroyables auxquels les dieux se livrent, aussi bien entre eux que parmi les mortels. L'un des exemples les plus frappants reste encore Chronos. Ce Titan ayant détrôné son père, craignait, selon les mythes, que ses enfants fassent de même avec lui. Afin de prévenir ce destin funeste, il décida de dévorer tous ses enfants dès la naissance, pour les retenir captifs dans son ventre. Même si son crime fut finalement puni par Zeus, son seul fils à lui avoir échappé, ce mythe montre tout de même que les créatures divines sont capables d'actes aussi terribles et monstrueux que les hommes les plus dépravés. De la même façon dans l'Odyssée, le peuple des phéaciens, après avoir secouru Ulysse, craint de recevoir le châtiment de Poséidon, pour avoir porté assistance à son ennemi. Pourtant en aidant Ulysse, les phéaciens n'avaient fait qu'obéir aux lois de l'hospitalité et

---

<sup>1</sup> Platon, *Euthyphron*, 6a

<sup>2</sup> Michelle Lacore, « la théologie d'Homère jugée par Platon » in *Les dieux de Platon*

<sup>3</sup> Michelle Lacore, « la théologie d'Homère jugée par Platon » in *Les dieux de Platon*

n'avaient commis aucun crime. La sanction qu'ils ont risquée de recevoir pour leur générosité et leur bienveillance nous paraît donc particulièrement injuste.

D'autre part, dans les mythes, les dieux semblent être capables d'autoriser ou d'insuffler aux mortels la volonté d'accomplir des actes injustes. Ainsi la guerre de Troie qui a pour cause l'enlèvement d'Hélène par Paris, est d'une certaine façon due à Aphrodite qui, pour récompenser le prince troyen de l'avoir désignée comme la plus belle des déesses, lui promet l'amour de la plus belle des mortelles. Dans ce mythe la divinité, non seulement cautionne l'action de Paris, mais elle y participe puisqu'elle désigne Hélène au jeune homme comme étant la récompense promise, et qu'elle favorise leur fuite. L'article de Michelle Lacore nous donne un autre exemple d'injustice insufflée par les dieux, lorsqu'elle rappelle le chant IV de *l'Iliade*, dans lequel Zeus et Athéna poussent l'archer troyen Pandare à rompre la trêve entre les grecs et Troie en tirant une flèche sur Ménélas « *cette violation des serments est voulue par Zeus secondé par Athéna qui inspire à l'archer troyen Pandare l'idée de décocher traîtreusement une flèche à Ménélas.* »<sup>1</sup>.

Même quand les dieux ne sont pas la cause des injustices, il peut leur arriver de fermer les yeux sur des actes injustes et de ne pas punir les criminels si ceux-ci leur font des sacrifices et des présents qui apaisent leur courroux. Cette affirmation de la religion traditionnelle, relatée par les poètes, signifie donc, soit que les dieux sont corruptibles et peuvent oublier la justice en échange de faveurs, soit qu'ils sont suffisamment faibles pour être ensorcelés par les prières et les enchantements des mortels.

Il est évident que Platon ne peut cautionner cette conception de la divinité, principalement parce qu'elle est dangereuse pour la Cité. En effet les dieux injustes que les poètes dépeignent, sont les modèles donnés dans l'éducation des jeunes gens, cependant il apparaît immédiatement que ce modèle peut avoir des conséquences néfastes car il semble montrer que le véritable bonheur est de pouvoir se livrer à l'injustice sans risquer d'être puni, comme dans le mythe de l'anneau de Gygès<sup>2</sup>. La justice n'est présentée alors que comme une norme contraignante à laquelle tous cherchent à échapper, pour pouvoir faire ce qui leur plaît. Ainsi dans la *République*, Thrasymaque présente l'injustice comme une

---

<sup>1</sup> Michelle Lacore, « la théologie d'Homère jugée par Platon » in *Les dieux de Platon*

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre II, 359b-360c

action louable et avisée qui permet aux hommes de réaliser leur désir « *l'homme juste est en toutes circonstances placé dans une position inférieure à l'homme injuste.* »<sup>1</sup>. Dans son discours de 343b à 344c du livre I de cette œuvre, ce dernier montre ainsi comment l'injustice permet de jouir de tous les biens, tandis que le juste, restreint par sa morale, doit se contenter de sa part et devient la victime des injustes, en ne pouvant répliquer à armes égales. En outre celui qui se livre totalement à l'injustice en exerçant le pouvoir tyrannique est le plus heureux des hommes car il peut faire ce qui lui plaît sans craindre aucun châtement.

De plus l'idée que les dieux sont corruptibles est tout aussi dangereuse, parce qu'elle permet une licence totale de comportement chez les hommes en leur présentant un moyen d'échapper à la punition divine, et les entraîne ainsi dans un cycle vicieux d'injustices, car pour offrir aux dieux les sacrifices nécessaires à leur corruption, ils doivent toujours s'emparer de plus de biens, et pour cela ils doivent continuer d'agir injustement pour accaparer des richesses afin de satisfaire leur désir et corrompre les dieux. Adimante, dans la *République*, souligne ce point en montrant que certains hommes utilisent même le caractère corrompu des dieux pour obtenir des biens, en se présentant comme des devins capables d'effacer aux yeux des dieux l'injustice de ceux qui les paient et d'ailleurs il cite Homère pour montrer que l'idée de la corruption des divinités est largement répandue dans la culture grecque « *Les dieux eux-mêmes peuvent être influencés avec des sacrifices, avec de douces supplications, avec des libations et la fumée des sacrifices, les hommes les apaisent et les implorent, quand ils ont transgressé la loi et commis une faute* »<sup>2</sup>.

En plus d'avoir de terribles conséquences sur le comportement des membres de la Cité, l'idée que les dieux sont corruptibles, est totalement fausse pour Platon. En effet, pour que les dieux puissent être corrompus, il faudrait que les hommes puissent leur offrir des objets dont ils ont besoin et auxquels ils tiennent. Cependant cela n'est pas possible car les dieux sont dépourvus de besoins, et s'ils en avaient, le fait que les hommes puissent les satisfaire sans que les dieux soient capables de se satisfaire eux-mêmes, supposerait que les mortels et les immortels aient une puissance équivalente. Cela paraît pourtant absurde de penser que les mortels puissent être les égaux des dieux. Ainsi dans l'*Euthyphron*, Socrate

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre I, 343d

<sup>2</sup> Homère, *Iliade*, IX, 497-501

montre que la piété ne peut pas consister en une espèce de troc avec les dieux, consistant à leur donner pour recevoir en retour, car il est impossible que les dieux puissent avoir besoin de ce que les mortels leur sacrifient « *Mais explique-moi quelle espèce de profit les dieux peuvent bien tirer des dons qu'ils reçoivent de nous.* »<sup>1</sup>. En effet les dieux étant des êtres parfaits, personne ne leur est nécessaire pour satisfaire leurs besoins, de plus il semble peut probable qu'un être immortel et excellent dans tous les domaines, puisse souffrir du moindre besoin car il serait alors possible qu'il existe un être plus excellent, n'ayant lui aucun besoin.

D'autre part, Platon refuse l'idée que les dieux puissent être injustes car cela signifierait qu'ils ne seraient pas les êtres les plus excellents possibles. Contrairement à ce qu'affirme Thrasymaque dans la *République*, la justice n'est pas une faiblesse, mais un savoir, le savoir du juste et de l'injuste. Socrate le prouve en montrant que l'homme juste agit comme celui qui possède un art, par exemple le musicien qui ne tire pas avantage de ce qui est semblable à lui, c'est-à-dire qu'il ne cherche pas à profiter de celui qui lui ressemble, tandis que l'injuste profite aussi bien de celui qui lui est semblable que de celui qui lui est dissemblable « *Le juste ne prend pas avantage de son semblable, mais de celui qui n'est pas juste comme lui, tandis que l'homme injuste prend avantage de son semblable comme de celui qui n'est pas comme lui.* »<sup>2</sup>. Si le juste est semblable à l'homme savant, alors le dieu est semblable au juste, car le dieu étant un être excellent, il ne peut être que sage, donc il doit être savant dans tous les domaines. Par conséquent, pour Platon, les mythes décrivant les dieux comme injustes sont considérés comme faux et dangereux, et il les réfute dans tous les textes où ils apparaissent.

## L'usage de la poésie et de la religion traditionnelle dans les dialogues

En rejetant l'anthropomorphisme et la possibilité de corruption des dieux, Platon s'oppose farouchement à certains aspects de la religion traditionnelle grecque et aux poètes qui la transmettent et la répandent avec leurs mythes. Nous pouvons le constater dans la *République*, où l'image des dieux proposée par les

---

<sup>1</sup> Platon, *Euthyphron*, 14e-15a

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre I, 349c-349d

poètes, est jugée comme incompatible avec la véritable nature des dieux. Les récits relatant les actes d'Ouranos, de Chronos et de Zeus y sont qualifiés de mensonges « *Pour commencer c'est bien le mensonge le plus considérable que le mensonge de celui qui, parlant des êtres les plus élevés, s'exprime fallacieusement de manière inappropriée, en rapportant comment Ouranos a commis les actes que Hésiode lui attribue, et comment Chronos à son tour se serait vengé.* »<sup>1</sup>. En effet, si le dieu est excellent, il doit être juste et savoir maîtriser ses désirs, par conséquent il ne peut être responsable de crime et il n'a non plus aucune raison de se venger d'un autre dieu. Donc les récits des poètes ne peuvent être que des inventions qui transposent les propres faiblesses des êtres humains sur les divinités.

D'une certaine façon Platon fait de la religion traditionnelle et des poètes, les adversaires que la philosophie doit combattre afin de faire éclater la vérité et mener les hommes vers la sagesse et le bonheur. Le choix de ces adversaires s'explique par le fait que le premier soin de la philosophie, pour Platon, doit être d'éduquer, il cherche donc à discréditer les instances d'éducation qui concurrence sa discipline. Or dans l'Antiquité, ce sont les poètes qui transmettent le savoir, d'abord parce que c'est par leurs textes que les enfants apprennent à lire et écrire, ensuite parce que c'est leurs discours qui constituent l'éducation morale de la jeunesse, en leur donnant l'exemple des actions illustres ou infâmes accomplies par les dieux et les héros. Les œuvres des poètes condamnées par Platon sont, en quelque sorte, l'image de la société qu'il cherche à transformer et c'est en passant par une réforme culturelle, qu'il espère parvenir à la transformation politique, qui pourra rendre possible la naissance de la Cité idéale. Ainsi après avoir reconnu, dans le deuxième livre de la *République*, le rôle que doit avoir la poésie, étant donné qu'elle permet de former l'âme des enfants avant qu'ils soient réceptifs à la raison, Platon entend exclure, au livre X, les récits qui peuvent faire naître de mauvaises dispositions dans l'âme des citoyens « *les hymnes aux dieux et les éloges des gens vertueux seront la seule poésie que nous admettrons dans notre cité* »<sup>2</sup>. De même dans les *Lois*, il insiste sur la nécessité de cesser de répandre des mythes mensongers sur la nature des dieux « *Eh bien, quittons les récits qui*

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre II, 377e

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre X, 607a

*parlent de ces vieilleries, disons-leur « au revoir », et qu'ils aient le sort qui plaira aux dieux. »*<sup>1</sup>.

Le combat de Platon contre cette conception des dieux dans la tradition grecque, se cristallise essentiellement autour de la figure d'Homère. En effet, il est le poète le plus cité dans les dialogues et semble être posé comme l'adversaire que Platon doit réfuter, pour pouvoir établir sa conception de la divinité. En plus du renom considérable et de la réputation d'éducateur de la Grèce d'Homère, « *quand il t'arrivera de tomber sur des admirateurs d'Homère, eux qui affirment que ce grand poète a éduqué la Grèce...* »<sup>2</sup>, la raison de cette insistance sur cet auteur semble être qu'il est reconnu par Platon lui-même comme le meilleur de tous les poètes. Cela signifie qu'il est celui qui parvient le mieux à charmer les âmes par ses œuvres. Dans l'*Ion*, lorsqu'il est admis que la majorité des poètes traite des mêmes sujets, une distinction est admise pour Homère parce qu'il est celui qui les traite avec le plus de beauté. Ainsi il devient nécessaire pour Platon d'affronter cet auteur car s'il parvient à le réfuter, il réfute en même temps tous les autres.

Nous devons maintenant noter que les références à la religion traditionnelle et à la poésie imprègnent l'ensemble des dialogues de Platon. Ce qui est curieux, c'est que ces références peuvent aussi bien constituer des ennemis à abattre, que des remarques élogieuses qui concourent à l'argumentation philosophique. Cette omniprésence de la poésie dans l'œuvre philosophique de Platon, s'explique d'abord par la relation complexe que les deux domaines entretiennent. Ce dernier reconnaît que la philosophie est née de l'art poétique, mais considère qu'elle s'en est affranchie, pour finalement critiquer les poètes « *Disons lui encore [...] qu'il est ancien le conflit entre la philosophie et la poésie.* »<sup>3</sup>. Dans ce passage l'expression « *chienne glapissante qui aboie contre son maître* », laisse entendre que la poésie permet la naissance de la philosophie, mais que la seconde finit par se retourner contre la première.

L'ambivalence des références poétiques est étudiée en détail par Michelle Lacore qui dans son article montre que la figure d'Homère peut être condamnée ou louée. Ainsi dans la *République*, Adimante reproche au poète de ne faire naître qu'un amour intéressé de la justice, en faisant croître la crainte du châtement des

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 886d

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre X, 606e

<sup>3</sup> Platon, *République*, livre X, 607b



dieux qui se cacheraient parmi nous, plutôt que de nous faire aimer la justice pour elle-même. Cependant dans le *Sophiste*, Platon cite Homère et le loue d'avoir défendu la vertu de l'hospitalité, avec la figure de Zeus Xénios<sup>1</sup>. En effet selon Michelle Lacore, l'hospitalité qui est un des thèmes fondamentaux de la poésie homérique, est défendue ardemment par Platon dans les *Lois*, où la loi de la Cité impose de respecter l'étranger car il est protégé par les dieux<sup>2</sup>.

D'autre part nous pouvons voir que Platon utilise énormément les dieux de la religion traditionnelle. Dans l'article d'Aikaterini Lefka, elle montre que les dieux traditionnels sont souvent évoqués dans les dialogues car leur invocation confère de la solennité au texte et souligne un passage clé « *L'intervention divine signale toujours un dépassement des doxai humaines multiples et relatives. Platon y a recourt quand il veut fonder ses propres conceptions sur une base solide, qui les distingue des diverses opinions contraires.* »<sup>3</sup>. De plus Platon en invoquant les dieux leur donne de nouvelles attributions et fonctions en accord à la fois avec leurs fonctions traditionnelles et avec leur rôle dans la pensée platonicienne.

Cette transformation des divinités nous montre que plutôt que de simplement chercher à réfuter la conception traditionnelle, Platon cherche à l'intégrer à sa philosophie, en conformant la tradition à ses propres impératifs sur le divin, c'est-à-dire la bonté et la sagesse. L'article de Marie-Laurence Desclos sur les créatures pré-olympiennes, constitue un bon exemple de cette démarche<sup>4</sup>. Nous constatons que dans la tradition deux principes s'opposent : le positif, incarné par Gaïa et le négatif, incarné par Chaos. Le travail de Platon, dans son intégration des mythes traditionnels, consiste en fait en une élimination du principe négatif, ou en sa conversion en principe positif. En effet, Platon affirme que le mal ne peut être à l'origine du monde, seul le bien le peut, le mal n'est qu'un accident, une déviation ou une incompréhension de la norme. Ainsi Chaos disparaît dans l'œuvre de Platon et ses descendants Némésis, les Moires et Momos perdent leur valeur négative. Némésis devient une suivante de la justice, les Moires sont les filles de la Nécessité qui elle-même est convaincue par la raison, tandis que Momos, le sarcasme, peut être considéré comme un moyen de remettre dans le droit chemin ceux qui font de faux raisonnements en exposant

---

<sup>1</sup> Michelle Lacore, « la théologie d'Homère jugée par Platon » in *Les dieux de Platon*

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre V, 729c

<sup>3</sup> Aikaterini Lefka, « la présence des divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon » in *les dieux de Platon*

<sup>4</sup> Marie-Laurence Desclos, « créatures divines et divinités pré-olympiennes dans les dialogues de Platon » in *les dieux de Platon*

leurs erreurs au ridicule. D'un autre côté Pontos, l'océan, figure de l'ambivalence, n'est plus cité et seule sa descendance positive, les Néréides, Thaumas, Iris et Phorkys, caractérisés par leur sagesse, leur bienveillance et le fait qu'ils disent toujours la vérité, sont conservés, tandis que les monstres sont relégués au rang de mythes inconsistants.

Ainsi nous constatons que Platon ne combat pas l'ensemble de la tradition, il combat uniquement ce qu'il juge être faux, c'est-à-dire l'élévation de principes négatifs au rang de dieux. Après avoir éliminé ce qui ne peut correspondre à la nature du divin dans les mythes et les poèmes, le philosophe l'intègre à sa pensée car il reconnaît la vertu éducatrice des figures positives, et aussi parce qu'elles constituent des images adéquates pour exprimer sa philosophie et les principes du divin.

## Le refus de l'absence des dieux

### L'impossibilité de dieux indolents

Une autre conception concernant les dieux, qui se développe dans la Grèce antique et que Platon ne peut pas admettre, est celle qui, tout en affirmant leur existence, considère qu'ils sont totalement indifférents au sort des êtres humains. Cette thèse est parfaitement exemplifiée par la doctrine épicurienne. Selon cette école, les dieux existent bel et bien, mais ils résident dans des espaces entre les différents mondes où ils jouissent d'une parfaite et éternelle béatitude. De par leur localisation, ils n'ont aucun contact avec les mortels, sauf à travers les rêves où les hommes les perçoivent comme une image de la félicité vers laquelle ils doivent tendre. Cependant même si les dieux pouvaient entrer en contact d'une autre manière avec les humains, il est probable qu'ils ne le feraient pas, selon Epicure, car leur bonheur est déjà parfait dans leur communauté, et s'intéresser aux hommes ne leur apporterait que des troubles qui diminueraient leur félicité.

Cette conception des dieux nous amène à nous demander quelle raison pourrait pousser les dieux à s'intéresser aux mortels. En effet, il est difficile de comprendre quels avantages les créatures divines retireraient du commerce avec les êtres humains. Les dieux étant des êtres parfaits, soit ils peuvent pourvoir eux-mêmes à leurs besoins sans avoir l'utilité de l'aide d'autres entités, soit ils n'ont aucun besoin, au vu de leur perfection, et rien ne peut leur être profitable ou nuisible. D'une certaine façon, Platon apporte son accord à cette idée dans l'*Euthyphron*, où Socrate rejette les définitions de la piété comme soin apporté aux dieux, ainsi que comme art de prier et d'accomplir les sacrifices de la manière qui convient. La première définition est rejetée car elle sous-entend que, par les soins qu'ils reçoivent, les dieux deviennent plus parfaits grâce à l'action des mortels « *Dans ces conditions, la piété aussi, qui est un soin des dieux, est profitable aux dieux et les rend meilleurs ? Ceci, me l'accorderais-tu, que lorsque tu fais quelque chose de pieux, tu rend l'un des dieux meilleurs ? – Non, par Zeus, je ne l'accorderais pas !* »<sup>1</sup>. Pour comprendre ce passage il faut se rappeler que les arts servent avant tout l'intérêt du sujet qu'ils régissent, car l'art sert à combler les

---

<sup>1</sup> Platon, *Euthyphron*, 13c

déficiences de son sujet, mais l'art lui-même ne souffre pas de déficience, il ne se sert donc pas lui-même, mais il sert l'objet dont il s'occupe « *une chose est évidente c'est qu'aucun art, ni aucun commandement, ne procurent ce qui est avantageux pour lui-même, mais au contraire, comme nous l'avons dit auparavant, il ne procure et ordonne que ce qui est avantageux au sujet commandé...* »<sup>1</sup>. Ainsi comme l'art hippique a pour but le soin des chevaux, l'art de la piété aurait pour but le soin des dieux. Dans les deux cas, cela signifie que ces arts cherchent à les rendre meilleurs. Cependant il est inconcevable que les mortels puissent rendre les dieux, déjà parfaits, meilleurs. La seconde définition ne peut pas non plus être acceptée car il n'y a rien que les hommes puissent offrir qui soit utile aux dieux « *Mais explique-moi quelle espèce de profit les dieux peuvent bien tirer des dons qu'ils reçoivent de nous.* »<sup>2</sup>.

D'autre part, nous devons comprendre que les dieux n'ont aucune obligation de se soucier des hommes, car l'humanité n'est qu'une partie dérisoire du cosmos. En effet le *Timée* nous montre que le Démonstrateur, contrairement au Dieu chrétien, ne façonne pas le monde pour y placer l'homme au centre, il cherche à fabriquer une image sensible de l'Idée du monde, dont l'homme n'est qu'une partie nécessaire à son achèvement. Ainsi il n'y a aucune raison d'apporter un soin plus particulier à l'espèce humaine qu'au reste du cosmos.

Cependant, Platon ne peut pourtant pas admettre la possibilité que les dieux n'accordent aucun intérêt aux mortels, car cela ne peut aboutir qu'à la disparition du respect envers la justice. En effet, si les dieux qui sont les garants de la justice, ne font rien pour la défendre contre les actes injustes, il semble absurde de s'obstiner à agir vertueusement alors que cela nous contraint, tandis que d'autres tirent profit de l'injustice en toute impunité. C'est d'ailleurs pour Platon le constat d'une apparente victoire des hommes injustes dans la vie publique, qui peut conduire certains à penser que les dieux dédaignent les affaires humaines. Dans le livre X des *Lois*, l'étranger d'Athènes, lorsqu'il s'oppose aux différents types d'impiété, explique que la thèse de l'indolence des dieux est due à une forme de désespoir face à l'injustice apparemment triomphante « *Mais les succès privés ou publics d'hommes méchants et injustes, succès qui en réalité n'apportent pas le bonheur, mais dont l'opinion publique célèbre vivement et non pas judicieusement*

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre I, 346e

<sup>2</sup> Platon, *Euthyphron*, 14e-15a

*la félicité, ce sont eux qui te poussent à l'impiété, glorifiés à tort comme ils le sont aussi bien par les poètes que par tant d'autres discours.* »<sup>1</sup>. L'homme qui a la sagesse d'admettre l'existence des dieux et qui connaît suffisamment leur véritable nature pour ne pas les rendre responsables du malheur des mortels, lorsqu'il a été confronté à de multiples exemples d'injustices impunies et d'hommes justes subissant le malheur, peut finir par penser que les dieux n'ont aucune influence dans les affaires humaines, car elles sont trop opposées à la justice. Ce point de vue est dangereux car le même désespoir qui conduit les hommes à croire les dieux indifférents, peut les amener à considérer que l'indolence des dieux ne mérite pas qu'un mortel souffre pour respecter les règles de justice, qu'ils ont mis en place et qu'ils ne défendent pas eux-mêmes. D'autre part l'indolence des dieux est inacceptable car elle permet de penser que l'injustice peut finir par triompher dans le monde des humains puisque rien ne s'oppose à elle. En effet si aucune force supérieure ne peut venir, en dernière instance, rectifier les erreurs du monde humain, alors celui-ci peut totalement sombrer dans la corruption jusqu'à sa destruction, par contre si une volonté bienveillante conduit le monde, comme devrait le faire la volonté des dieux, ceci ne peut se produire.

Pour Platon les dieux ne peuvent pas être indifférents car cela est contradictoire avec leur nature. Les dieux étant des êtres parfaits, ils sont nécessairement bienveillants car ils sont sages, donc ils sont justes et ce qui est juste ne peut apporter que des bienfaits. D'autre part le semblable aimant le semblable, les dieux apprécient les êtres s'approchant de leur perfection et ne peuvent vouloir qu'aider les autres à l'atteindre. Par conséquent, si les dieux sont bienveillants, ils ne peuvent pas être indifférents aux malheurs d'autres créatures et se doivent de leur venir en aide.

De plus l'indolence, l'indifférence et le laisser-aller ne peuvent être considérés que comme des défauts semblables à la paresse « *Eh quoi, l'insouciance, la paresse et le laisser-aller, mettrons-nous tout cela du côté de la vertu de l'âme, qu'en dis-tu ? –Comment le dire ? –En fait c'est le contraire.* »<sup>2</sup>. Cependant les dieux sont les êtres les plus excellents possible, ils ne peuvent donc souffrir d'aucun défaut car ils possèdent toutes les qualités. En effet la paresse est

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 900d-900e

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre X, 900e

une forme de faiblesse, comme l'intempérance, elle constitue une défaite sur soi-même. Les dieux étant excellents, la partie supérieure et vertueuse d'eux-mêmes a toujours le dessus, à tel point que nous pouvons penser qu'ils n'ont pas de partie inférieure dans leur âme. Ils sont dépourvus de défaut, donc ils ne peuvent être paresseux ou indolents.

Enfin, si les dieux ont pour fonction d'assurer l'équilibre et la justice dans le cosmos, il n'est pas envisageable de penser qu'ils peuvent négliger une partie du monde pour s'occuper du reste. Platon explique dans les *Lois*, que cela serait comme si un médecin devait soigner l'ensemble du corps d'un patient, mais ne soignait que les parties importantes, en négligeant les autres. Le résultat ne pourrait pas être satisfaisant car le corps ne pourrait être en bon état si certaines parties, même mineures, étaient malades, le dieu qui néglige une partie du monde, accomplit donc mal sa fonction. Les raisons qui pourraient expliquer de négliger certaines parties, seraient, soit que le dieu n'a pas perçu les détails car ils sont plus difficiles à déceler, soit qu'il n'a accompli que la tâche la plus difficile, mais a négligé la plus simple. Les deux cas sont absurdes car le dieu doit être le meilleur dans son domaine, il doit donc percevoir tous les détails, et il est inconcevable que celui qui peut accomplir le plus difficile, ne fasse pas le plus simple. Présenter le dieu comme négligent serait le rendre inférieur à un artisan mortel « *Allons, gardons-nous de ne jamais prétendre que la divinité est moins capable que les artisans mortels [...] afin de réaliser ce qui est négligeable comme ce qui est considérable* »<sup>1</sup>. Ceci est impossible et donc le dieu s'occupe bien des affaires humaines.

## L'athéisme comme règne du relativisme

Dans le livre X des *Lois*, l'étranger d'Athènes expose une troisième conception par rapport aux dieux, qui relève selon lui de l'impiété, l'affirmation de l'inexistence des dieux. Selon lui l'origine de l'athéisme se trouve dans les thèses des physiciens présocratiques qui, après avoir étudié la nature, ont considéré les éléments, c'est-à-dire les unités de bases de toutes réalités physiques, comme le principe fondamental de l'univers. Or les éléments sont des réalités purement matérielles, dépourvues d'âme et donc d'intellect, ils ne peuvent

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 902e

donc être régis que par le hasard et non par une volonté intelligente, puisqu'ils sont à l'origine de tout et qu'ils sont eux-mêmes dépourvus de volonté. L'auteur qui représente le mieux cette pensée, est certainement Héraclite qui pose le feu comme le principe à l'origine de toute réalité physique et donc de l'univers entier. De plus, il insiste en considérant que l'action du feu n'est due qu'au hasard, cela est explicite lorsqu'il décrit le feu comme « un enfant jouant aux dèss ».

Si les éléments, qui constituent tout ce qui est, ne sont dirigés que par le hasard, alors il est possible de penser que les œuvres du hasard sont supérieures à celle de l'intellect, car elles sont plus anciennes et parce que les réalisations de l'intellect prennent les premières pour modèle « *Ils semblent, disent-ils, que les choses les plus importantes et les plus belles sont l'œuvre de la nature et du hasard, alors que les moins importantes sont l'œuvre de la technique, laquelle, recevant les œuvres importantes et primordiales produites par la nature, façonne et fabrique l'ensemble des choses qui sont moins importantes et que nous qualifions d'objets techniques.* »<sup>1</sup>. Pour les présocratiques, la nature est le nom que nous donnons à l'action des éléments sans intervention humaine. Aucune volonté n'étant pour eux discernable derrière cette action, elle ne peut être que le fruit du hasard. D'autre part, la seule action produite par une volonté, est la technique dont il est évident que le pouvoir est inférieur à celui de la nature et dont elle est totalement dépendante, en effet il ne peut exister de technique sans nature, tandis que la nature peut exister sans la technique. Pour renforcer leur affirmation, ces penseurs montrent que parmi les arts, seuls ceux qui ce rapprochent des créations de la nature et intègrent donc une part de hasard, sont ceux qui, paradoxalement, produisent assurément des objets sérieux. Ainsi la médecine et l'agriculture, qui sont liées à des circonstances contingentes, produisent les biens que tous apprécient et qui sont la santé et la nourriture. A l'inverse la peinture ou la législation, qui sont avant tout le fruit de la technique, produisent, soit des œuvres d'une qualité inférieure à la nature, comme la peinture qui ne peut faire qu'une image de ce qui est, soit des œuvres dont la valeur est incertaine et qui sont parfois nocives, comme la politique qui peut aboutir à de mauvaises lois<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 889a

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre X, 889d

Cette vision de la nature qui prône la supériorité du hasard sur l'intellect, suppose que les dieux eux-mêmes sont inférieurs aux éléments car étant donné qu'ils sont dotés d'une volonté, leurs réalisations doivent être de moindre valeur que celles de ces éléments. Etant donné qu'il est impossible de concevoir les dieux comme inférieurs à la nature, les physiciens supposent qu'ils n'existent pas et ne sont que des noms donnés à des forces naturelles sans intellect.

Platon ne peut pas admettre que les dieux n'existent pas car cela fait basculer l'ensemble de la réalité dans le relativisme. En effet, si nous arrivons à la conclusion que les dieux n'existent pas, nous devons tout de même constater que les cités ont des dieux et des cultes de ces divinités. Il faut alors expliquer d'où viennent ces cultes et ces récits sur les dieux, si en vérité il n'y a pas de dieux. La seule réponse possible consiste alors à dire que les dieux ne sont qu'une invention de chaque cité qui les représente selon ce qu'elle juge être bon ou profitable « *ces gens-là prétendent que les dieux existent en vertu de la technique, non point par nature mais sous l'effet de certaines lois [...] et qu'ils sont tels que chaque groupe humain a décrété qu'ils doivent être dans leur lois, par un consentement commun.* »<sup>1</sup>. Si les dieux n'existent pas et ne sont que le fruit d'une convention, alors les lois qu'ils établissent pour les mortels, ne sont en vérité que des lois humaines, elles-mêmes aussi le fruit d'une convention. Par conséquent, il n'y a pas de différence entre les lois divines et celles produites par l'art politique. Or nous avons vu que selon les physiciens l'art politique, parce qu'il se fonde plus sur la technique que sur la nature, n'a que très peu de rapport avec la vérité. Il ne peut donc y avoir aucune certitude que les commandements attribués aux dieux, soient nécessairement justes et bons pour les cités qui les suivent. Ceci est d'autant plus improbable qu'ils ne sont pas les mêmes d'une cité à l'autre.

Ce relativisme finit même part nous faire douter de la possibilité que la justice existe véritablement. En effet le juste dans une cité est censé correspondre avec les lois de cette cité, pourtant nous avons conclu précédemment que les lois ne sont que le fruit de conventions. Si elles étaient les mêmes partout, nous pourrions penser que le juste existe bel et bien et qu'il est ce que l'humanité prend comme règle de comportement. Cependant, l'existence de plusieurs normes, parfois contradictoires, suppose que certaines sont fausses. Mais pour juger de la vérité ou de la fausseté des normes, il faudrait pouvoir les comparer avec un

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 889e



modèle objectif. Le problème, c'est que si le monde n'est que le résultat des combinaisons aléatoires des éléments, un tel modèle ne peut exister. Le juste se réduit donc à une convention, qui n'est aucunement fondée en nature « *Le juste lui non plus ne l'est absolument pas par nature ; au contraire, les hommes passent leur vie à en disputer entre eux et ne cessent de le changer.* »<sup>1</sup>.

Ce relativisme produit une conséquence morale désastreuse au sein de la cité en anéantissant tout le respect que les hommes peuvent avoir pour la justice. Dans le livre VII de la *République*, Platon décrit le cas d'un individu qui découvre que les valeurs qu'il respectait et tenait pour vraies, peuvent être réfutées. Il compare cette situation à celle d'un homme qui apprend que ses parents ne sont pas ses parents et qui, à la suite de cette découverte, perd une part de son respect pour eux et choisit désormais de vivre selon son désir et non selon ce qu'on lui a dit être juste. Cette découverte que la justice n'est qu'une valeur relative, peut l'amener à ne conduire sa vie qu'avec le seul guide dont il sait qu'il existe réellement, le plaisir « *Mais alors lorsqu'il en sera venu à penser que ces choses ne sont plus vénérables ni constitutives de son patrimoine comme auparavant, sans qu'il ait découvert les choses qui sont véritables, est-il vraisemblable qu'il s'orientera vers quelque autre forme de vie que celle qui le flatte ?* »<sup>2</sup>.

D'autre part la découverte que la justice est relative, mène à la conclusion que dans la cité, c'est l'autorité dirigeante qui définit ce qui est juste, en d'autres termes, ce sont les plus forts qui peuvent imposer aux autres ce qui leur est le plus avantageux et le plus plaisant, comme ce qui est juste. Une telle pensée ne peut que conduire les hommes à désirer plus de force et de puissance pour dominer leurs semblables, car si la justice n'est qu'une convention, c'est la seule forme de vie qui semble souhaitable. Ainsi Thrasymaque dans la *République*, et Caliclès dans le *Gorgias*, se font les porte-paroles de ceux qui considèrent que la position du plus fort est la plus enviable, et qu'il peut en droit dominer les plus faibles dans son propre intérêt.

Platon ne peut donc accepter l'athéisme car il mène, selon lui, au règne de la force et à la discorde, ainsi qu'à la guerre entre les membres d'une même cité, afin de conquérir le pouvoir.

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 889e

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre VII, 538e-539a

## La preuve de l'existence des dieux

Devant les conséquences terribles que Platon voit pour la cité dans l'athéisme, l'étranger d'Athènes cherche au livre X des *Lois*, à établir l'existence des dieux et à la prouver par un raisonnement. Il affirme d'abord que les physiciens ont inversé l'ordre de la réalité, en plaçant le sensible comme plus ancien et plus éminent que l'âme « *La cause première de la génération et de la corruption de toutes les choses, ce n'est pas comme ce qui est né en premier, mais comme ce qui est né en dernier que l'ont représentée les doctrines qui ont façonné l'âme de ces impies ; et ce qui est né en dernier, elles l'ont mis en premier.* »<sup>1</sup>. Cela dit, il cherche donc à établir que c'est l'âme et l'intellect qui sont à l'origine du monde et de la combinaison des éléments.

Pour ce faire l'auteur prend l'exemple du mouvement dans l'univers. Il fait remarquer que dans notre monde certains objets sont en mouvement tandis que d'autres sont au repos. L'existence de ces deux états et la possibilité pour certains objets de passer de l'un à l'autre, supposent qu'il existe une cause qui explique le passage du repos au mouvement et le fait que certains se meuvent et d'autres non. Après avoir établi ce point, l'étranger montre qu'il existe différents types de mouvement, comme le mouvement circulaire qui permet de se mouvoir tout en restant en un même lieu, ou à l'inverse, le mouvement qui provoque un changement de lieu chez son objet « *En outre, je suppose que ces dernières doivent accomplir cela les unes en un seul lieu, et les autres en plusieurs.* »<sup>2</sup>. Puis l'étranger dénombre l'ensemble de tous les mouvements possibles et montre que le terme de mouvement peut rendre compte de l'ensemble des phénomènes observables, comme l'accroissement, la diminution, la naissance, la corruption et l'altération.

Cependant, même après avoir établi tous ces mouvements, il reste à y ajouter deux catégories qui englobent les huit autres mouvements : le mouvement qui meut ce qui l'entoure et qui est mu par ce qui l'entoure ainsi que le mouvement qui se meut lui-même, qui n'est mu par rien d'autre que lui-même et qui meut ce qui l'entoure « *Admettons donc parmi tous ces mouvements que l'un soit celui qui est capable de mouvoir mais qui est incapable de se donner à lui-*

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 891e

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre X, 893c

*même le mouvement, sans jamais cesser d'être unique, et que l'autre, unique à son tour, soit éternellement capable de se donner à lui-même le mouvement mais aussi de mouvoir d'autres choses... »*<sup>1</sup>. Une fois ces deux mouvements établis, il est évident que celui qui se meut lui-même doit précéder logiquement celui qui est mû. En effet, pour qu'il existe un mouvement dont la cause doit être un autre mouvement antérieur, il faut qu'il existe un mouvement qui est sa cause en lui-même, sinon le raisonnement se trouve cloisonné dans une régression à l'infini.

Une fois que nous avons considéré que le mouvement qui se meut lui-même doit être premier, il est nécessaire d'identifier quels objets possèdent ce mouvement. Pour Platon, seul le vivant est capable de se mouvoir par lui-même, tandis que l'inanimé doit être mu par une autre force « *Ce que tu demandes, n'est-ce pas en définitive si nous devons dire que cette chose est vivante, du moment qu'elle se meut elle-même ? –Oui. –Elle est vivante, sans aucun doute.* »<sup>2</sup>. Or pour Platon et pour la majorité des penseurs de la Grèce Antique, ce qui définit le vivant et ce qui fait de lui un vivant par opposition aux autres objets, c'est qu'il possède une âme « *Mais quoi, quand nous voyons dans certains êtres une âme, ne faut-il pas accorder que vivre n'est rien d'autre que cela ?* »<sup>3</sup>. L'âme est le principe qui permet d'animer les corps et de les rendre vivants. De plus dans le *Phèdre*, le rapport entre l'âme, la vie et le mouvement est rendu explicite par la démonstration de Socrate visant à établir l'immortalité de l'âme et sa capacité à animer les corps. Il affirme que l'âme est immortelle car elle a la capacité de toujours se mouvoir puisqu'elle est elle-même principe du mouvement « *Seul l'être qui se meut lui-même puisqu'il ne fait pas défaut à lui-même, ne cesse jamais d'être mû* »<sup>4</sup>. En tant que principe, elle n'est pas engendrée et par conséquent elle est incorruptible. Le corps, quant à lui, est dit vivant, c'est-à-dire animé, car il est mû de l'intérieur par l'âme qui l'habite, tandis que les autres objets sont mus de l'extérieur et sont considérés comme inanimés « *Car tout corps qui reçoit son mouvement de l'extérieur est inanimé ; mais celui qui le reçoit du dedans, de lui-même, est animé, puisque c'est en cela même que consiste la nature de l'âme.* »<sup>5</sup>. Dans le livre X des *Lois*, l'étranger pose comme définition de l'âme le fait de se mouvoir par soi-même. Puisque le mouvement qui se meut

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 894b

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre X, 895c

<sup>3</sup> Platon, *Lois*, livre X, 895c

<sup>4</sup> Platon, *Phèdre*, 245b

<sup>5</sup> Platon, *Phèdre*, 245e

lui-même est premier, alors l'âme doit être une réalité plus ancienne et donc plus éminente que la matière élémentaire, car c'est elle qui lui donne le mouvement.

Si l'âme donne le mouvement à l'ensemble de la réalité sensible, nous pouvons alors penser que c'est elle qui dirige les astres et organise l'ensemble du cosmos. De plus l'âme n'est pas seulement un principe de mouvement et de vie, c'est aussi un principe de pensée et d'intellection. Cela sous-entend, puisque l'âme dirige les corps, qu'il existe une raison et une pensée qui se chargent d'organiser l'univers. Ainsi, puisque l'âme précède les corps et qu'elle les meut selon une volonté, nous pouvons penser qu'une telle âme, qui a la capacité d'organiser la course des astres et d'influer sur les phénomènes cosmiques, doit être considérée comme une divinité, peu importe la manière dont elle meut l'univers, qu'elle soit seule ou qu'il existe une âme de ce genre par astre « *Que cette âme amène la lumière à tous les êtres, soit en se trouvant dans le soleil comme dans un char, soit en le poussant de l'extérieur, soit de quelque autre façon, tout homme doit la regarder comme une divinité.* »<sup>1</sup>.

De plus, l'observation de l'ordre et de l'harmonie de l'univers, nous laisse penser que ces âmes « cosmiques » agissent de manière raisonnable et avec bonté. En effet, elles organisent un monde de telle sorte qu'il soit beau et propice à la vie des mortels. La sagesse et la puissance de ces âmes nous montrent qu'elles sont aussi pourvues d'excellence, elles correspondent donc parfaitement à la vision que nous pouvons avoir des divinités « *une excellence absolue appartient à l'âme qui mène cette ronde, qu'elle soit unique ou qu'il y en ait plusieurs* »<sup>2</sup>. Ainsi Platon affirme l'existence des dieux par la nécessité de la préexistence de l'âme par rapport au corps.

Enfin, si des êtres divins existent et qu'ils règlent leurs actions sur une norme qu'ils nomment la justice, car elle est bonne et qu'elle réalise l'excellence des êtres, alors il est impossible de croire que la justice est relative. La justice et toutes les autres valeurs retrouvent un fondement objectif car elles ont pour modèle les normes que les dieux suivent, puisqu'ils sont assez sages pour savoir ce qu'elles sont véritablement.

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 899a

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre X, 898c

## Les Idées et les dieux

### Le dieu est un être vivant

Beaucoup ont longtemps cru que les Idées qui se trouvent dans le « lieu intelligible », étaient les véritables divinités de Socrate et de Platon. Cependant une telle interprétation ne semble pas correcte et apparaît comme une mauvaise compréhension du rapport entre les Idées et les dieux. Ces deux entités sont en effet strictement différenciées dans l'œuvre du philosophe, même si elles ont une relation très étroite. Avant tout nous devons noter, pour comprendre ce qui les distingue, que le dieu est un être vivant et, en tant que tel, il doit avoir un corps.

Cela peut nous sembler surprenant de considérer que les dieux aient un corps car leurs attributs semblent en faire des êtres diamétralement opposés à la réalité corporelle que nous connaissons. Le dieu est décrit comme immortel, sans aucun besoin et parfaitement inaltérable. Ces trois qualificatifs paraissent à première vue ne pas être compatibles avec la possession d'un corps. En effet, notre enveloppe charnelle est le plus souvent décrite comme la partie périssable de nous-mêmes, et ce surtout par Platon. Nous constatons que dans le *Phèdre*, l'âme est définie par son immortalité. Etant principe de vie, non seulement elle n'est pas engendrée, elle est donc incorruptible, mais aussi comme elle se meut elle-même et que ce qui se meut toujours est immortel, elle ne peut cesser de vivre car elle ne peut faire défaut à elle-même et donc perdre son principe de mouvement « *ce qui se meut toujours est immortel. [...] Seul l'être qui se meut lui-même, puisqu'il ne fait pas défaut à lui-même, ne cesse jamais d'être mû.* »<sup>1</sup>. Le corps quant à lui, parce qu'il est animé par l'âme, reçoit son mouvement d'un autre être et meurt lorsqu'il le perd ; ainsi seul un corps peut mourir et c'est lui qui permet de distinguer les mortels des immortels selon l'article de Luc Brisson « *L'âme étant par définition immortelle, un vivant ne peut être déclaré « mortel » qu'en fonction de son corps.* »<sup>2</sup>.

Cependant, dans le *Timée*, Platon explique que le corps des dieux, contrairement à celui des mortels, est fabriqué par le Démonstrateur d'une manière si

---

<sup>1</sup> Platon, *Phèdre*, 245c

<sup>2</sup> Luc Brisson, « le corps des dieux » in *Les dieux de Platon*

parfaite que rien ne peut l'altérer, par conséquent rien ne peut venir rompre la cohésion des éléments qui le composent. Tant que cette cohésion se maintient, le lien entre l'âme et le corps reste intact et ce dernier demeure en vie, par conséquent un corps peut être immortel si un artisan capable d'un ouvrage parfait le fait ainsi. Ceci est rendu explicite dans le discours du Démonstrateur aux dieux qu'il vient d'engendrer « *Dieux qui êtes issus de dieux, les œuvres dont je suis, moi, le démonstrateur et le père, sont indissolubles, parce qu'elles tiennent leur naissance de moi ; tel, est du moins, mon souhait.* »<sup>1</sup>. De plus la distinction entre les créatures mortelles et immortelles n'a de sens que s'il existe des corps indissolubles, sinon il faudrait faire une distinction entre les êtres incarnés et désincarnés. Toutes les âmes étant immortelles, le qualificatif de mortel et d'immortel ne sert qu'à caractériser le corps des êtres. D'autre part, il ne semble pas concevable dans la pensée grecque, d'imaginer les dieux sans un corps, du moins à l'époque de Platon « *Bref que ce soit dans la mythologie traditionnelle, chez Platon, chez Aristote, chez les stoïciens ou chez les épicuriens, les dieux sont toujours considérés comme des vivants immortels, dotés de corps indestructible et d'une âme pourvue d'intellect.* »<sup>2</sup>. Ceci est d'autant plus évident que les dieux vivent dans le monde sensible. Ils sont engendrés par le Démonstrateur en même temps que le sensible, ils doivent donc avoir un corps visible et tangible.

Il faut aussi noter que les dieux sont considérés, dans la pensée de Platon, comme des vivants, ainsi que l'indique la citation de Luc Brisson. Cela s'explique surtout par le fait que les dieux possèdent une âme. Nous l'avons vu, le vivant se définit par le fait qu'il est animé par une âme, est l'âme elle-même est le principe de la vie et du mouvement. Les dieux doivent avoir nécessairement une âme, car c'est par l'affirmation que l'âme préexiste à la matière que Platon prouve l'existence des dieux, en démontrant que les dieux sont les âmes qui meuvent les astres. De plus, si les dieux sont des êtres parfaits, ils doivent être pourvus d'intellect et de pensée, donc d'une âme, car un être inintelligent est nécessairement moins beau et moins parfait qu'un être intelligent « *Ayant réfléchi, il se rendit compte que, de choses par nature visibles, son travail ne pourrait jamais faire sortir un tout dépourvu d'intellect qui fût plus beau qu'un tout pourvu d'intellect et que, par ailleurs, il était impossible que l'intellect soit*

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 41a

<sup>2</sup> Luc Brisson, « le corps des dieux » in *Les dieux de Platon*

*présent en quelque chose dépourvue d'une âme. »*<sup>1</sup>. Ensuite, les dieux sont explicitement définis comme vivants car ils font partie des quatre espèces d'êtres vivants que le Démonstrateur doit fabriquer pour que le monde soit complet « *Conformément à la nature et au nombre des espèces dont l'intellect discerne la présence dans ce qui est le Vivant, le dieu considéra que ce monde aussi devait avoir les mêmes en nature et en nombre. Or, il y en a quatre : la première est l'espèce céleste, celle des dieux... »*<sup>2</sup>.

Les dieux étant donc des êtres vivants, ils doivent avoir un corps animé par leur âme, car une âme seule ne suffit pas à définir un être vivant. En effet, même si l'âme ne peut mourir, la mort est, pour les êtres qui peuvent la connaître, justement la séparation du corps et de l'âme. Par opposition la vie est l'union d'un corps et d'une âme et elle dure tant que l'âme continue d'animer et de mouvoir le corps. Luc Brisson, dans son article, souligne la nécessité de concevoir le vivant comme l'union d'un corps et d'une âme « *Pour Platon, un vivant est un être doté d'un corps et d'une âme. »*<sup>3</sup>. Cette affirmation se fonde sur la définition de « vivant » que donne Platon dans le *Phèdre* « *ce qu'on appelle « vivant », c'est cet ensemble, une âme et un corps fixé à elle... »*<sup>4</sup>.

Enfin nous pouvons considérer que le dieu est vivant car il est doué du mouvement. La vie pour un corps consiste à être mû par une âme, et celle-ci vit pour toujours car comme elle se meut elle-même, elle peut se mouvoir indéfiniment. Le mouvement est donc la caractéristique propre du vivant. Dans le *Timée*, Platon montre que les dieux se meuvent car le Démonstrateur leur confère le mouvement circulaire, celui qui est le plus proche du mouvement de l'intellect « *A chaque dieu, il a attaché deux mouvements. »*<sup>5</sup>. D'autre part dans le *Phèdre* les dieux sont décrits comme volant en tête du cortège des âmes dans le ciel, en direction des réalités intelligibles « *Voici donc celui qui, dans le ciel, est l'illustre chef de file, Zeus ; conduisant son attelage ailé, il s'avance le premier, ordonnant toutes choses dans le détail et pourvoyant à tout. »*<sup>6</sup>. De plus le mouvement doit être compris, non seulement comme la capacité de se déplacer dans l'espace, mais aussi comme celle d'évoluer et de changer. Bien que les dieux soient parfaits et

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 30b-30c

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 39e

<sup>3</sup> Luc Brisson, « le corps des dieux » in *Les dieux de Platon*

<sup>4</sup> Platon, *Phèdre*, 246c

<sup>5</sup> Platon, *Timée*, 40a

<sup>6</sup> Platon, *Phèdre*, 246e

par conséquent n'altèrent pas leur nature ou ne puissent apprendre plus qu'ils ne sachent, le fait d'agir et de penser suppose des modifications dans l'esprit de l'être, pour qu'il passe d'une idée à l'autre et d'une action à une autre. C'est pour cette raison que l'âme est formée du Même et de l'Autre, afin qu'elle puisse agir et se mouvoir tout en restant unique et elle-même.

Nous constatons donc que le fait que les dieux soient vivants et qu'ils possèdent un corps, sont deux éléments qui s'impliquent mutuellement. L'immortalité divine ne signifie pas une absence d'élément corporel chez les dieux, car alors ils ne se distingueraient pas des êtres humains qui eux aussi ont une âme immortelle, elle signifie que leur corps est doté d'une perfection telle qu'il ne peut être détruit. Les dieux sont dotés donc d'un corps et grâce à cela ils sont en partie des êtres du monde sensible, capables de mouvement.

## Les Idées ne sont pas des dieux

Si le dieu se définit par sa nature de vivant immortel, c'est-à-dire par la possession d'un corps indestructible, animé par une âme sage et bonne, les Idées ou les formes ne peuvent être considérées comme des dieux. En effet, les Idées étant des intelligibles purs, elles sont invisibles, intangibles et ne se trouvent dans aucun lieu. Or les caractéristiques du sensible sont justement d'être visible, tangible et présent dans un lieu, la *khora* « *C'est évidemment corporel que doit être le monde engendré, c'est-à-dire visible et tangible.* »<sup>1</sup>. Les Idées ne peuvent donc avoir de corps car elles sont dépourvues de ces caractéristiques. Comme elles ne sont saisissables que par l'intellect, cela suppose qu'elles ne peuvent être perçues par aucun sens, donc qu'elles ne sont pas sensibles, ce qui est le propre d'un corps. En outre les corps sont des objets, qui pour exister, doivent avoir un emplacement dans l'espace, c'est-à-dire être quelque part. Pour ce qui est des Idées, elles ont leur être en elles-mêmes, elles sont chez elles en elles-mêmes. Un être unique ne pouvant être deux entités en même temps, l'Idée ne peut être en un lieu car cela supposerait qu'elle ne serait pas en elle-même.

De plus l'Idée ne peut pas avoir de corps car en tant qu'intelligible pur, elle est dépourvue de tout élément matériel, puisqu'elle est elle-même le modèle qui préexiste à la matière. C'est en regardant l'ensemble des intelligibles que le

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 31b



Démiurge façonne le sensible, aussi si les Idées avaient un corps, il faudrait qu'un modèle encore plus ancien existe pour façonner leur corps et cela ne peut mener qu'à une régression à l'infini. Nous pourrions penser que les Idées existent en premier lieu séparées de leur corps, puis l'incarnent et l'animent à la manière des âmes une fois qu'il est façonné. Cependant, nous avons constaté que cela est impossible car l'Idée ne pouvant exister qu'en elle-même, elle ne peut être en un autre lieu parce qu'il résulterait une division de son être et que ce dernier doit rester unique, ainsi l'Idée ne peut incarner un corps.

Nous devons remarquer aussi que les Idées ne peuvent recevoir un corps, car cette réalité sensible relève du devenir, tandis que l'Idée est une réalité éternelle. Dans le *Timée*, Platon note que tout ce qui est sensible doit être engendré, c'est la raison pour laquelle le monde doit être façonné par le Démiurge. Puisque le monde est visible et tangible, il est sensible, donc corporel. Le corporel relève du devenir car il a la capacité de se modifier, de se transformer et d'évoluer. Cependant, le devenir s'oppose en tout point à l'Etre qui est éternel, par conséquent le devenir ne peut exister depuis toujours et pour toujours, il doit donc être engendré et se corrompre « *Il (le monde) a été engendré, car on peut le voir et le toucher et par suite il a un corps* »<sup>1</sup>. L'Idée, quant à elle, est une entité éternelle et inaltérable, elle existe depuis toujours et n'a jamais été engendrée. Elle ne peut avoir aucun lien avec le sensible, donc elle ne peut pas avoir de corps, ce qui semble exclure la possibilité qu'elle soit un vivant selon la définition qu'en donne le *Phèdre*.

Nous pourrions penser que l'absence de corps n'empêche pas les Idées d'être vivantes et nous pourrions considérer qu'elles sont des dieux désincarnés et éternels, tandis que les astres sont des dieux incarnés et immortels. Cela peut paraître d'autant plus crédible que Platon qualifie de *dieux éternels*<sup>2</sup> le modèle du cosmos. Nous pouvons ainsi penser que les Idées seraient des âmes qui serviraient de modèles à l'univers. Les âmes étant vivantes et immortelles, cette vision des Idées pourraient les faire correspondre à ce que Platon nous enseigne des dieux, d'autant plus que dans sa pensée le corps et l'âme sont deux entités différentes et que l'âme peut tout à fait exister sans un corps, puisqu'elle est antérieure à ce dernier « *En fait, cette âme, c'est non pas, comme nous entreprenons d'en parler*

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 28b

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 37c

*maintenant, après le corps, mais bien avant lui que le dieu en a constitué le mécanisme.* »<sup>1</sup>. Cependant, il est impossible de penser ainsi car dans le *Timée*, l'âme est explicitement engendrée, ou du moins fabriquée, par le Démon. Ainsi, si les Idées étaient des âmes, elles ne pourraient plus être considérées comme éternelles, puisqu'elles seraient venues à l'être à un moment précis et n'existeraient donc pas depuis toujours, et en plus le Démon n'aurait alors eu aucun modèle pour façonner les âmes.

En outre, l'âme est formée par le mélange de trois substances, le Même, l'Autre et une substance résultant du mélange des deux « *Derechef, l'ensemble ainsi obtenu, il le distribua en autant de parties qu'il convenait, chacune toutefois restant un mélange de Même, d'Autre et d'Etre.* »<sup>2</sup>. Le fait que l'âme soit le résultat d'un mélange semble exclure la possibilité que les Idées puissent être des âmes, car l'être de l'Idée est unique et doit le demeurer, sinon il n'est plus possible de considérer que l'Idée concorde parfaitement avec son être, elle devient donc une réalité secondaire par rapport à l'être qui, lui, nécessite alors l'existence d'une réalité, concordant avec son être dont l'Idée serait la copie. D'autre part, nous voyons que la composition du mélange permettant de former l'âme, contient un élément que Platon nomme l'Autre. Si le Même, qui est la réalité indivisible, étant toujours égal à lui-même et par ce fait totalement inaltérable, il correspond parfaitement à ce que Platon nomme l'Idée, l'Autre est, à l'opposé, ce qui ne concorde jamais avec son être, ce qui toujours change et devient, ce qui est divisible et multiple « *Entre l'Etre indivisible et qui reste toujours le même et l'Etre divisible, qui devient dans les corps...* »<sup>3</sup>. Cette notion est d'autant plus claire lorsque Platon assimile ce qui relève du Même à la science, c'est-à-dire à ce qui est et qui demeure toujours le même, et l'Autre à l'opinion qui ne connaît que le devenir « *Chaque fois que, emporté sans son articulé ni bruit dans ce qui se meut par soi-même il porte sur le sensible et que c'est le cercle de l'Autre, qui est régulier, qui transmet l'information à l'âme tout entière, se forment des opinions et des croyances, fermes et vraies ; et chaque fois qu'il s'applique à ce qui se rapporte à la raison, et que c'est le cercle du Même, qui est parfaitement rond, qui révèle ces choses, le résultat en est nécessairement l'intellection et la*

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 34b-34c

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 35b

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 35a

science. »<sup>1</sup>. Il est évident que seul le Même correspond à la nature des Idées, donc si l'âme est composée de Même et d'Autre, l'Idée ne peut pas être une âme. En effet la présence de l'Autre dans l'âme lui accorde la capacité d'évoluer et de changer, ce qui est contraire à la nature de l'Idée qui est parfaitement immuable car elle est éternelle.

Il est aussi impossible de prétendre que l'Idée est vivante car son immuabilité la prive de tout mouvement. Le livre X des *Lois*<sup>2</sup>, nous montre que pour Platon le terme mouvement a le sens étendu de changement car il considère que la génération, la corruption, l'augmentation et la diminution sont des mouvements. L'Idée étant définie essentiellement par son éternité et son immuabilité, elle ne peut se mouvoir. Il lui est d'autant plus impossible de se mouvoir, qu'étant dépourvue de forme physique, elle ne peut se déplacer dans l'espace, car elle n'a pas d'emplacement dans le monde sensible. Or nous avons déjà constaté que l'âme qui est le principe de la Vie, se définit comme un mouvement qui se meut lui-même. Par conséquent, ce qui ne peut se mouvoir n'est pas vivant. L'Idée ne peut donc correspondre à la définition de dieu que nous avons élaborée comme vivant immortel.

Luc Brisson, dans son article « Le corps des dieux », confirme la conclusion selon laquelle les Idées ne sont pas des dieux, en soulignant l'incompatibilité de l'immutabilité des Idées et de la nature de l'âme ou la possession d'un corps « *Incorporelles, les formes intelligibles ne peuvent être dotées d'un corps et, immuables, elles ne peuvent ni être ni avoir une âme laquelle est, par définition un mouvement qui se meut lui-même.* »<sup>3</sup>. Il corrobore sa position en faisant la remarque que Platon lui-même ne qualifie pas les Idées de dieux, même pour l'Idée du Bien, mais il les qualifie uniquement de divines « *D'ailleurs, jamais une forme intelligible, même la plus élevée, celle du Bien, n'est qualifiée de dieu par Platon, même s'il arrive que l'intelligible soit qualifié de divin.* »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 37b-37c

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre X, 893e-894a

<sup>3</sup> Luc Brisson, « Le corps des dieux » in *Les dieux de Platon*

<sup>4</sup> Luc Brisson, « Le corps des dieux » in *Les dieux de Platon*

## Les Idées comme source de la divinité

Puisqu'elles ne sont pas vivantes, les formes intelligibles ne peuvent pas être des dieux. Elles sont pourtant qualifiées de divines par Platon. Luc Brisson note que ce qualificatif leur est accordé dans plusieurs dialogues comme le *Phédon*, la *République*, le *Politique*, le *Théétète*, le *Parménide* et le *Philèbe*<sup>1</sup>. L'usage du terme divin pour caractériser les Idées est aussi confirmé dans l'ouvrage de René Mugnier. En effet, divin désigne pour Platon ce qui est vrai, c'est-à-dire la science, l'intellect et les intelligibles, ainsi que ce qui possède l'Être, donc ce qui est véritablement réel et n'est pas qu'une apparence ou une copie. « *Tout ce qui est vrai mérite, selon Platon, le titre de divin : le monde intelligible, les idées ou les essences, l'idéal, la science, voilà le divin. [...] C'est aussi, mais plus rarement, le réel, l'immortel et tout ce qui possède des qualités analogues.* »<sup>2</sup>. Les formes intelligibles semblent donc mériter par excellence le nom de divines, d'une part parce qu'elles sont la source et la possibilité de la vérité, sans elles il ne peut y avoir que des opinions car le devenir est en perpétuelle transformation, d'autre part parce qu'étant les seules réalités parfaitement éternelles et immuables, elles sont les seules à être, puisqu'elles ne deviennent rien d'autre que ce qu'elles sont déjà.

Par ailleurs, il semble logique de considérer que les Idées sont divines car elles incarnent la perfection. Les dieux, pour Platon, sont des êtres qui sont dotés de toutes les qualités et dont il est inconcevable de penser qu'ils aient le moindre défaut ou la moindre faiblesse. Ils sont donc parfaits parce qu'ils sont les êtres les plus excellents et ceux dont la nature est menée à la plus haute réalisation. Les Idées, quant à elles, font plus que de posséder les qualités qui permettent à un être de mériter d'être appelé parfait, elles sont elles-mêmes la perfection. Ceci est particulièrement visible dans un dialogue comme le *Hippias majeur*, où les interlocuteurs s'interrogent sur la nature de la beauté. Lorsqu'il est proposé comme définition du beau, une belle jeune fille, Socrate rétorque que cela répond à la question « qu'est ce qui est beau ? », mais pas à la question « qu'est ce que le beau ? » qui intéresse le philosophe. La réponse à cette seconde question ne peut être, pour Platon et Socrate, que l'Idée même du beau, son essence, à laquelle

---

<sup>1</sup> Luc Brisson, « Le corps des dieux » in *Les dieux de Platon*

<sup>2</sup> René Mugnier, *Le sens du mot theios chez Platon*, chapitre II

participent tous les beaux objets. Ainsi les Idées semblent être parfaites et vertueuses à un niveau même supérieur aux dieux, car elles ne possèdent pas seulement la vertu, elles sont la vertu, tandis que les dieux ne font qu'y participer, et sans elles il ne peut y avoir de vertu et de perfection. Les formes paraissent aussi plus parfaites que les dieux car elles approchent plus de l'Être. Le divin est une caractéristique qui convient plus à l'Être qu'au non-être et, comme il est la réalisation la plus aboutie de tout ce qu'il est, il doit être ce qui s'approche le plus de l'Être. Or, nous remarquons que si les dieux ne sont pas considérés comme des êtres du devenir car ils sont immortels et inaltérables, ils sont tout de même perçus comme des créatures qui participent des Idées, dont l'être par conséquent n'est pas uniquement en eux. A l'inverse, les Idées ont leur être en elles-mêmes et n'ont besoin de rien d'autre que d'elles-mêmes pour exister. Elles coïncident parfaitement avec l'Être et, en ce sens, sont plus parfaites que les dieux.

Cette perfection supérieure des formes intelligibles s'explique par le fait qu'elles sont elles-mêmes le divin et qu'elles sont l'origine et la condition de possibilité des dieux. Tout d'abord nous devons remarquer que les Idées sont la cause des dieux, de même qu'elles sont la cause de tout ce qui existe dans le monde sensible. En effet les dieux, comme toutes les autres entités, existent car le Démonstrateur les a façonnés en prenant pour modèles les Idées dont ils sont les copies. Ainsi les dieux sont formés à l'image de l'Idée du dieu « *Cette partie du monde qui lui restait à faire, le dieu s'employa donc à la réaliser en reproduisant la nature du modèle.* »<sup>1</sup>. La partie du monde qu'il reste à accomplir par le Démonstrateur, dans ce passage, est la fabrication des quatre espèces de vivants qui peuplent le monde et dont les dieux sont la première.

D'autre part, les formes intelligibles sont à l'origine des dieux car elles permettent l'existence des qualités qui définissent le divin. Le dieu, parce qu'il est excellent, doit être savant, et comme il possède toutes les vertus, il doit être sage, la sagesse étant une des quatre vertus cardinales. Cependant, pour Platon, la sagesse est définie comme la connaissance des Idées. En effet, la seule science qui peut exister, selon Platon, est la science qui se fonde sur ce qui est toujours vrai. Le devenir étant en perpétuel changement, il est impossible par son observation d'en tirer une vérité éternelle. La science doit par conséquent se fonder sur les Idées éternelles qui demeurent toujours les mêmes. Nous comprenons donc que

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 39e

sans les Idées, il est impossible d'être sage et sans la sagesse ou la science, nul être ne peut être qualifié de divin et donc ne peut être un dieu.

De la même manière les formes intelligibles constituent l'origine de la divinité par le biais de l'Idée du Bien et de l'Idée du Juste, car elles permettent alors aux dieux d'accéder à de telles qualités. C'est l'existence de ces deux Idées qui rend possible le fait d'être bon et juste, car sinon il n'y a pas de participation possible à ces intelligibles, par conséquent rien ne peut avoir leur qualité. De plus si les Idées de Bien et de Juste n'existent pas, alors ces deux concepts n'ont pas de forme objective et n'existent pas véritablement non plus. Sans intelligibles qui servent de modèles, le Bien et le Juste sont réduits à des conventions arbitraires et relatives. Les dieux ne seraient donc plus bons et justes, ils ne feraient qu'agir selon ce qu'ils croient être tel ou peut-être selon leur intérêt qu'ils nommeraient le bien. Ils ne seraient alors pas supérieurs aux mortels et ne mériteraient plus d'être considérés comme des dieux. En effet, pour Platon, l'excellence des dieux suppose leur justice et leur bonté car elles témoignent de leur sagesse et du fait qu'ils n'ont aucun besoin, parce que ce qui est sans besoin ne connaît pas l'envie, et ne veut que le bien des autres. Ainsi nous voyons que les Idées de Bien et de Juste étant nécessaire à la possibilité de l'existence des dieux, les Idées peuvent être conçues comme l'origine du divin et des dieux.

Enfin la dépendance des dieux à l'égard des formes intelligibles, et donc la thèse qui fait de ces formes l'origine des dieux, est illustrée parfaitement dans le *Phèdre*, qui fait de l'intelligible la nourriture des dieux « *Il s'ensuit que la pensée d'un dieu qui se nourrit d'intellection et de connaissance sans mélange [...] et que, dans cette contemplation de la vérité, elle trouve sa nourriture et son délice...* »<sup>1</sup>. La contemplation des Idées est ce qui renforce et ravive la partie divine de l'âme des êtres humains et aussi l'ensemble de l'âme des dieux « *L'intelligible apporte au dieu sa nourriture et sa divinité même.* »<sup>2</sup>. Ainsi, nous pouvons affirmer que les Idées ne sont pas des dieux, mais qu'elles sont la divinité même. C'est par elles que les dieux possèdent et entretiennent leur divinité, de cette façon ils sont conformes à la nature du divin.

---

<sup>1</sup> Platon, *Phèdre*, 247d

<sup>2</sup> Luc Brisson, « Le corps des dieux » in *Les dieux de Platon*

## Conclusion partielle

Les deux principales conceptions de la divinité que Platon rejette et combat dans ses œuvres, sont celles qui, soit présentent les dieux de manières anthropomorphiques comme des êtres corruptibles et capables de passions démesurées, soit qui affirment que les dieux n'existent pas et que par conséquent la justice n'est qu'une valeur relative. Le point commun entre ces deux thèses est, pour Platon, qu'elles légitiment ou du moins encouragent l'accomplissement d'actes injustes, en promouvant la vision d'un monde où les forts dominent violemment les faibles. En effet, dans le premier cas, est présenté comme divin, c'est-à-dire comme l'être le plus heureux, une créature qui laisse libre cours à ses passions et qui peut agir injustement envers les autres dieux et les mortels car elle est suffisamment forte pour imposer ses désirs ; dans l'autre cas, l'affirmation de l'inexistence de la justice ne laisse plus, comme guide, que le plaisir et la douleur. De plus, en affirmant que les normes ne sont que le résultat de conventions, ces conceptions ôtent tout respect pour les lois et laissent penser que les plus forts peuvent définir le juste et l'injuste selon leurs désirs. C'est pour condamner une vision du monde et de la cité comme règne de la force, que Platon cherche à transformer la culture grecque en la rendant compatible avec ses thèses.

D'autre part, nous constatons que la lecture des textes du philosophe nous permet d'éviter de commettre une erreur d'interprétation qui consiste à transformer les Idées en dieux. Les Idées, étant des réalités éternelles et immuables, ne peuvent être vivantes, par conséquent elles ne peuvent être des dieux, définis comme vivants immortels, et avoir une âme. Elles sont cependant la source de la divinité et l'origine des dieux. C'est par leur connaissance et leur contemplation que les dieux méritent d'être appelé divin et nourrissent leur nature divine.

En étudiant ce que ne peuvent pas être les dieux, pour Platon, nous avons commencé à comprendre une partie de leur nature, et même à discerner ce qui se trouve à l'origine de leur divinité. Nous pouvons désormais aller plus loin dans l'analyse, et tenter de comprendre ce que sont les dieux pour Platon, ainsi que la manière dont il les décrit dans ses œuvres.

## II. La nature des dieux de Platon

### Introduction partielle

La critique radicale de la religion traditionnelle et des récits des poètes à laquelle se livre Platon, n'empêche pas son œuvre d'être intégralement imprégnée par la présence des dieux. Nous l'avons constaté, la religion traditionnelle n'est pas réellement exclue, elle est plutôt transformée afin de devenir compatible avec les thèses du philosophe, puis utilisée de nouveau dans le cadre d'une recherche de la vérité. Ainsi ce sont bien les dieux de Platon qui sont présents dans son œuvre, c'est-à-dire des dieux conçus selon les exigences d'une conformité avec l'intelligible et qui permettent de rendre compte du monde. L'importance des dieux est manifeste dans l'œuvre de Platon, car la définition de leur nature véritable, constitue un point d'accès privilégié aux vérités éternelles qu'ils connaissent et dont ils représentent l'incarnation la plus parfaite dans le monde sensible. D'autre part, l'univers étant lui-même décrit comme « *un dieu bienheureux* »<sup>1</sup>, comprendre la nature des dieux devient la clé pour comprendre l'essence du monde.

Le *Timée* est l'ouvrage principal qui peut servir notre recherche car dans sa description de la formation et de la constitution du monde, Platon dépeint la fabrication des dieux, « *l'espèce céleste* »<sup>2</sup>, en nous renseignant sur leur nature physique et sur la manière dont elle diffère de la notre. Cependant, ce qui définit l'essence d'un dieu est bien plus son âme que son corps, alors que paradoxalement, c'est ce qu'ils ont de plus commun avec l'espèce humaine. Comme nous l'avons vu précédemment la divinité du dieu lui vient des formes intelligibles, elle n'est donc pas corporelle. La divinité ne peut résider que dans ce qui peut saisir l'intelligible, c'est-à-dire l'âme. Il est par conséquent nécessaire de s'intéresser à l'ensemble des dialogues pour voir ce qui définit une âme en tant qu'âme divine, si nous voulons rendre compte de la véritable nature des dieux de Platon.

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 34b

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 39e



En outre, une étude des dieux dans la philosophie platonicienne, ne serait pas complète, si nous omettions de parler du Démiurge. Ce dernier, bien que qualifié de dieu par le philosophe, constitue une énigme dans le corpus platonicien.  tant donné qu'il fabrique l' me et le corps dont sont constitués les autres dieux, il semble difficile de savoir si sa nature est semblable à celle des dieux astraux et du dieu cosmique, ou s'il est une exception. Pour le savoir nous devons cependant, en premier lieu, étudier la nature des dieux façonnés par le Démiurge, afin de la comprendre parfaitement et pourvoir savoir si elle est compatible avec l'artisan qui fabrique le monde.

# La perfection physique des dieux

## Un corps sphérique qui n'erre jamais

Platon dans son œuvre a condamné l'idée que les dieux pouvaient avoir une apparence anthropomorphique, car il considérait que ce n'était pas la forme parfaite qui convenait à des êtres divins. Selon lui, la véritable forme des dieux, et la seule qui soit assez parfaite pour leur convenir, est la forme sphérique. Les dieux sont donc conçus par le philosophe, comme des sphères régulières et lisses dont chaque point est semblable aux autres. C'est cette forme que revêtent les dieux astraux, car le Démonstrateur les a façonnés à la ressemblance du dieu cosmique qui englobe l'univers tout entier « *S'agissant donc de l'espèce divine [...] et, pour qu'elle soit conforme à l'image du tout, il lui donna une forme bien arrondie.* »<sup>1</sup>. Nous constatons donc, que la forme sphérique est conçue comme celle qui est propre aux dieux, car tous sont considérés comme devant posséder une forme semblable.

Nous pouvons alors nous demander pourquoi le Démonstrateur a préféré une forme sphérique à toute autre pour le dieu cosmique. La première raison est que comme le dieu cosmique englobe à lui seul toute la réalité sensible et qu'aucun élément ne doit exister à l'extérieur de lui, le Démonstrateur choisit la forme qui est la plus capable de contenir toutes les autres « *Au vivant qui doit envelopper en lui-même tous les vivants, la figure qui pourrait convenir, c'était celle où s'inscrivent toutes les autres figures. Aussi est-ce la figure d'une sphère, dont le centre est équidistant en tous les points de la périphérie, une forme circulaire, qu'il lui donna comme s'il travaillait sur un tour...* »<sup>2</sup>. En effet, il semble que, selon une application des principes de la géométrie, domaine très cher à Platon, qui constitue pour lui l'un des accès privilégiés aux vérités éternelles des Idées, la sphère soit la forme la plus à même de contenir toutes les autres. Puisque tous les points du cercle sont équidistants les uns des autres, cette figure peut contenir toutes celles dont l'écart le plus élevé entre les points, n'excède pas le diamètre du cercle ; à l'inverse toute autre figure ne peut que contenir un cercle dont le diamètre n'excède pas l'écart le plus faible entre deux points de la figure

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 40a

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 33b

contenante. Le même raisonnement peut s'appliquer à une sphère, qui est l'équivalent en trois dimensions, de la surface plane qu'est le cercle.

D'autre part la sphère est conçue comme étant la figure la plus convenable pour un dieu qui est l'imitation de la plus belle des Idées du vivant, car elle est perçue comme la figure la plus proche de l'intelligible. Nous avons constaté que l'Idée ou la forme intelligible coïncide parfaitement avec son être, elle existe depuis toujours de manière totalement immuable. Elle doit donc être perpétuellement semblable à elle-même, car si elle connaissait un seul changement, donc une dissemblance par rapport à elle-même, elle ne serait plus un être, mais relèverait du devenir. Elle serait en devenir, c'est-à-dire qu'elle évoluerait vers son être, plutôt qu'être son être. La sphère, en raison de ses propriétés géométriques qui font d'elle la figure dont tous les points sont équidistants du centre, est considérée comme la forme la plus semblable à elle-même « *figure (la sphère) qui entre toutes est la plus parfaite et la plus semblable à elle-même...* »<sup>1</sup>. La sphère semble donc être la représentation la plus fidèle de la nature des Idées par sa constance et sa ressemblance avec elle-même, elle est par conséquent la forme qui correspond le mieux aux créatures dont l'essence dépend de la connaissance des intelligibles et de la plus grande conformité avec eux.

D'autre part, la forme sphérique convient le mieux aux dieux car elle s'accorde avec le mouvement qui leur est le plus convenable, le mouvement circulaire. En effet, les Idées se définissent par leur éternité et leur immuabilité, elles sont donc parfaitement immobiles, car tout mouvement suppose le changement et donc la dissemblance par rapport à soi-même, ce qui est contradictoire avec la nature même des formes intelligibles. Ainsi, ce qui veut ressembler aux Idées doit tendre vers la plus complète immobilité. De son côté, le sensible, pour posséder la beauté et être le plus parfait possible, doit nécessairement saisir les réalités intelligibles, pour cela il a besoin d'un intellect. Cependant, l'intellect ne peut exister que dans une âme, l'être sensible le plus parfait doit donc être pourvu d'une âme car sans elle il ne peut ni s'approcher, ni comprendre les Idées, et sans les Idées il ne peut exister de perfection. Malgré tout, l'âme est définie comme un mouvement qui se meut lui-même. L'être pourvu d'une âme est donc un vivant et en tant que tel, il doit se mouvoir perpétuellement. En raison de ce mouvement, le vivant ne peut prétendre être

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 33b

parfaitement semblable aux intelligibles. Pourtant s'il veut s'approcher autant que possible de la divinité, donc des Idées, il doit adopter uniquement le mouvement qui ressemble le plus à l'immobilité des Idées, le mouvement circulaire « *Alors, l'âme, étendue depuis le milieu jusqu'à la périphérie du ciel qu'elle enveloppait circulairement de l'extérieure, commença, à la façon d'une divinité, en tournant en cercle sur elle-même, une vie inextinguible et raisonnable pour toute la durée du temps.* »<sup>1</sup>. Cette citation nous montre que le mouvement circulaire est bien celui qui est accompli par le monde et qu'il est aussi celui qui convient le mieux à une divinité, car il lui permet de mener une existence raisonnable et conforme à l'intelligible. De plus le mouvement circulaire donne une image presque parfaite de l'immobilité quand il s'applique aux dieux, car leur corps est semblable à lui-même en tout point. Ainsi, à n'importe quel point de leur révolution, ils présentent le même aspect.

D'autre part, le mouvement circulaire est défini par Platon comme le mouvement de la réflexion « *En effet, des sept mouvements appropriés à un corps, il lui a donné en partage celui qui entretient le plus de rapport avec l'intellect et avec la pensée.* »<sup>2</sup>. En effet, la réflexion, parce qu'elle a un lien privilégié avec les intelligibles, s'exprime parfaitement dans le mouvement qui imite l'immobilité des Idées éternelles. De plus la réflexion peut être vue comme le fait de partir d'un objet ou d'une question, puis d'étudier d'autres sujets qui permettent d'éclairer la compréhension du premier objet, pour enfin revenir à la question originelle dont la réponse est désormais accessible. En outre, la forme la plus aboutie de la pensée est la pensée qui se pense elle-même, donc qui tourne autour d'elle-même pour se comprendre. Cependant, il serait peut-être plus juste de voir le mouvement de la pensée comme un cercle ascendant, qui revient à son objet d'un point de vue supérieur, qui lui-même permet de mieux le comprendre. Un article de Jérôme Laurent va même plus loin et considère que le mouvement circulaire est le mouvement de l'être lui-même « *La circularité ne correspond donc pas seulement à la réflexion par quoi la pensée a conscience et maîtrise son objet, mais aussi bien, et plus fondamentalement sans doute, à l'être lui-même.* »<sup>3</sup>. Les Idées, étant l'Etre par excellence, car elles sont toujours et demeurent toujours

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 36e

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 34a

<sup>3</sup> Jérôme Laurent, « La beauté du dieu cosmique » in *Les dieux de Platon*

ce qu'elles sont, il semble logique de penser que le mouvement qui imite leur immobilité, est le mouvement de l'être.

Enfin, le mouvement circulaire et par conséquent la forme sphérique, sont ceux qui conviennent le plus aux dieux, car ce mouvement leur évite de perdre le chemin d'une réflexion droite et d'errer dans le doute et les erreurs « *il l'a privé de l'ensemble des six autres mouvements, faisant en sorte qu'il ne connût point les errements de ces mouvements.* »<sup>1</sup>. Ce point explique pourquoi le Démonstrateur n'a doté les dieux ni de mains, ni de jambes, surtout car de tels membres leur sont inutiles. Le dieu cosmique n'ayant besoin de rien pour subsister, n'a donc besoin de ne rien accomplir ou saisir, et englobant l'ensemble du sensible et de l'espace, il n'a pas l'utilité de jambes car il n'a nulle part où se déplacer « *Le dieu décida que, comme ces instruments ne présenteraient aucune utilité, il devait se garder de lui adapter des mains, qui lui permissent de saisir ou de repousser quelque chose, des pieds ou plus généralement tout appareil servant à se tenir debout.* »<sup>2</sup>. Ces membres lui seraient inutiles et même nuisibles car ils le distrairaient de sa réflexion, et en lui offrant d'autres mouvements, risqueraient de l'écarter d'une réflexion droite. De même, les autres dieux n'ont pas besoin de ces membres, parce qu'ils n'ont aucun besoin en général, et car il ne leur est pas nécessaire d'avoir des jambes pour se déplacer dans le ciel. Nous devons cependant remarquer que la possibilité des dieux astraux d'avoir deux mouvements, c'est-à-dire une révolution sur eux-mêmes et l'autre autour de l'univers, semble indiquer une qualité moins grande de ces dieux sur le dieu cosmique, car leurs mouvements sont moins proches de l'immobilité. De par leur corps, commence donc à se dessiner une hiérarchie divine, avec le dieu cosmique au-dessus des dieux astraux qui sont une partie du premier.

Nous voyons donc que le corps des dieux est un corps sphérique, qui leur permet d'approcher le plus possible de l'immuabilité et de la perfection de l'intelligible.

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 34a

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 33e-34a

## Beaux et sans aucun besoin

Le corps des dieux se définit par une deuxième qualité qui est celle d'être nécessairement beau et exempt de tous les besoins. Il est, en effet, affirmé dans l'ensemble du corpus platonicien, que les dieux sont les êtres les plus beaux qui puissent exister dans le monde sensible. Ainsi dans l'*Hippias majeur*, Socrate fait remarquer, lorsqu'il lui est proposé comme définition de la beauté l'exemple d'une belle jeune fille, que les déesses sont aussi d'une grande beauté, et même que comparées à leur beauté, les mortelles ne peuvent être considérées comme belles à leur tour « *Nous accorderons, n'est-ce pas Hippias, que la jeune fille la plus belle est laide si on la compare au genre des dieux* »<sup>1</sup>. La beauté étant considérée comme une qualité et une forme d'excellence chez celui qui la possède, il est nécessaire que les dieux en jouissent puisqu'ils sont les êtres les plus parfaits qu'il soit possible d'imaginer ; par conséquent, ils doivent être beaux car s'ils ne l'étaient pas, il pourrait exister un être doté des mêmes qualités que les dieux mais qui serait aussi plus beau qu'eux et qui dans ces conditions, serait considéré légitimement comme un être supérieur aux dieux. Comme il est impossible qu'un être du monde sensible puisse être supérieur aux dieux, nous devons conclure que les dieux sont les créatures les plus belles qui puissent exister « *Nous avons affirmé, en effet, qu'il ne manque au dieu, pour ainsi dire, ni beauté ni vertu.* »<sup>2</sup>.

D'autre part, les dieux doivent être considérés comme beaux car ils sont façonnés par le Démonstrateur à l'image de l'intelligible. Le premier des dieux du monde sensible, le cosmos lui-même, est pourvu d'un corps qui le rend le plus semblable possible aux formes intelligibles. Nous devons alors constater que la beauté est en vérité une conformité par rapport à l'Idée du beau elle-même, ainsi ce qui est fait à l'image des Idées se rapproche de la beauté elle-même, et ne peut qu'être beau. De même toutes les Idées sont qualifiées de belles car elles sont excellentes, dans le sens où elles concordent parfaitement avec leur concept, puisqu'elles sont elles-mêmes leur concept. C'est pourquoi ce qui est fait à l'image des Idées doit être le plus beau possible, surtout si l'image est particulièrement fidèle à son modèle.

---

<sup>1</sup> Platon, *Hippias majeur*, 289b

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre II, 381c

Les dieux sont aussi nécessairement beaux, en raison du rapport qu'établit Platon entre le bon et le beau. La beauté est en effet considérée, de même que la santé ou la richesse, comme un bien et un objet de désir. Même si ces biens sont désignés comme mineurs, comparés aux biens véritables que sont les vertus, il n'en demeure pas moins qu'ils sont des biens, donc qu'ils sont, en un certain sens, bons. De plus la beauté bénéficie d'un statut particulier car elle ne se rapporte pas toujours aux corps. Il est ainsi possible de parler de belles âmes ou de beaux discours, nous pouvons d'ailleurs le constater dans le *Banquet*, quand Socrate décrit l'ascension de l'objet du désir du philosophe par le biais d'Eros<sup>1</sup>. Nous constatons alors que dans ces situations le terme beau signifie bon ou excellent. Nous pouvons donc penser que pour Platon, tout ce qui est beau est bon, et que tout ce qui est bon est beau, car il participe alors à l'Idée du Bien, et tout ce qui ressemble aux Idées est beau. Les dieux étant pourvus de toutes les qualités, ils doivent participer de tout ce qui est bon, par conséquent ils sont beaux.

Dans l'article de Jérôme Laurent, nous voyons que l'une des causes de la beauté des dieux, est le fait qu'ils jouissent de la vie éternelle et de l'éternelle jeunesse « *Les premiers traits de la beauté du monde, analogue à la beauté de la parthénos kalé de l'Hippias(287e4), sont la jeunesse et la santé.* »<sup>2</sup>. Dans le *Timée*, Platon note qu'un être pourvu d'intellect, est nécessairement plus beau que celui qui en est dépourvu, cependant pour avoir un intellect il faut avoir une âme. L'âme est d'autre part le principe de la vie, par conséquent nous pouvons en conclure que la vie elle-même est une cause de la beauté des êtres. Ce qui est beau, c'est un être qui rayonne de vie, car sa vie suppose une âme, donc un lien avec l'intelligible « *Ainsi, l'éternelle jeunesse du monde et sa parfaite santé accomplissent ce par quoi le monde a une beauté éclatante : la vie* »<sup>3</sup>. L'éternelle jeunesse et la santé des dieux concourent aussi à leur beauté car si la vie est source de beauté, ce qui doit vivre toujours, est nécessairement plus beau que ce qui est mortel. D'autre part l'éternelle jeunesse suppose que le dieu reste pour toujours dans son accomplissement le plus complet, qu'il ne décroît jamais dans sa perfection, donc dans sa beauté.

La beauté des dieux astraux est aussi renforcée par leur composition. Leur corps est composé de feu, l'élément le plus fin et le plus vif, car c'est lui qui altère

---

<sup>1</sup> Platon, *Banquet*, 210a-210e

<sup>2</sup> Jérôme Laurent, « la beauté du dieu cosmique » in *Les dieux de Platon*

<sup>3</sup> Jérôme Laurent, « la beauté du dieu cosmique » in *Les dieux de Platon*

et tranche les autres. Le feu les rend aussi plus visible et comme il est l'élément le plus petit, il est aussi le plus pur « *S'agissant donc de l'espèce divine, c'est de feu qu'il réalisa la plus grande partie de sa structure, afin qu'elle fût le plus possible brillante et belle à voir.* »<sup>1</sup>. Cependant, puisque le dieu cosmique est composé de tous les éléments, il demeure plus beau que les dieux astraux car il se rapproche plus de la véritable cause de la beauté, qui est la ressemblance avec l'intelligible. Les dieux, et surtout le cosmos, sont parfaitement beaux car ils sont des images parfaites des réalités intelligibles « *La perfection, voici ce par quoi le monde est ultimement beau. Il accomplit au plus haut point son statut d'image de l'intelligible...* »<sup>2</sup>. Ainsi les dieux sont beaux car ils sont parfaits, c'est-à-dire qu'ils accomplissent l'excellence de leur fonction.

En plus d'être beaux, la perfection des dieux suppose qu'ils sont dépourvus de tout besoin. En effet les dieux n'ont pas besoin de se nourrir, de dormir ou de respirer, car ils sont totalement autosuffisants. Cette autosuffisance est une conséquence de leur immortalité. Cela peut nous faire penser au mythe de Prométhée dans *les Travaux et les jours* d'Hésiode, où par erreur Prométhée condamne les humains à la mortalité, en les faisant se nourrir de viande, ce qui les oblige à consumer leur vie dans une quête de nourriture. Il semble que l'être qui n'épuise pas son existence à chercher les moyens de la maintenir, puisse bénéficier de l'immortalité. Les dieux ont droit à cette immortalité car le Démonstrateur leur a fourni des corps impérissables « *C'est pourquoi, bien que, puisque vous êtes venus à l'existence, vous ne soyez ni immortels ni totalement indissolubles, vous ne connaîtrez certainement pas la dissolution et n'aurez pas la mort pour lot, car, en mon vouloir, il vous a été échu un lien plus puissant et plus impérieux encore que ceux qui assurèrent votre cohésion, lorsque vous vîntes à l'être.* »<sup>3</sup>. Cette citation nous montre que, en toute logique, puisque les dieux sont des êtres engendrés, ils devraient connaître l'altération et la dissolution. Cependant le Démonstrateur, en tant qu'artisan excellent, peut doter ses œuvres d'une résistance à l'altération et donc à la dissolution. Le Démonstrateur étant bon, il se doit d'offrir l'immortalité aux dieux, car un être bon ne peut vouloir la destruction de ce qui est beau.

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 40a

<sup>2</sup> Jérôme Laurent, « la beauté du dieu cosmique » in *Les dieux de Platon*

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 41b-41c



D'autre part les dieux sont sans besoins car ils sont façonnés à l'image du cosmos qui lui-même n'a aucun besoin. Ce dernier étant à lui seul tout le monde sensible, rien ne peut venir l'affaiblir de l'extérieur et il ne peut se nourrir de rien d'autre que de lui-même. Il est parfaitement autonome et autosuffisant, comme le remarque Jérôme Laurent, les dieux astraux sont eux aussi pourvus de cette capacité, en raison de leur parenté avec le dieu cosmique « *Or, le corps du monde ne se fatigue pas à trouver sa nourriture comme le font les vivants mortels.* »<sup>1</sup>. Cette absence totale de besoins des dieux est soulignée par Platon dans l'*Euthyphron*, où Socrate refuse de concevoir la piété comme un échange avec les dieux, car la perfection des dieux exclut la possibilité que nous puissions leur apporter ce dont ils manquent, puisque les dieux ne manquent de rien « *Mais explique-moi quelle espèce de profit les dieux peuvent bien tirer des dons qu'ils reçoivent de nous* »<sup>2</sup>. En outre, tout besoin signifie chez celui qui l'éprouve, qu'un objet lui manque, or dans leur perfection, les dieux ne manquent de rien, donc comme le dieu cosmique, ils n'éprouvent aucun besoin.

## Des êtres inaltérables

L'immortalité et l'absence de besoin des dieux s'expliquent par le fait que les dieux sont parfaitement inaltérables. En effet, Platon considère, dans ses œuvres, qu'aucune force dans l'univers n'est capable de surpasser celle des dieux et donc de les transformer contre leur volonté, par conséquent ils ne peuvent vieillir car ils ne sont pas affectés par les agressions de ce qui leur est extérieur. Pour comprendre cela, il faut se rappeler ce qui est, pour Platon, la cause du processus du vieillissement dans le *Timée*. Le corps de tous les êtres est composé par les quatre éléments, qui eux-mêmes sont composés de triangles. Dans le monde sensible les éléments ne cessent de s'affronter, les plus fins, comme le feu et l'air cherchant à trancher les plus épais, qui eux tentent d'assimiler les plus fins<sup>3</sup>. Quand les éléments constituent un corps organique, la cohésion qu'ils forment doit résister aux assauts des éléments de l'extérieur. Quand le corps vient d'être formé, les éléments qui le composent sont neufs, et la cohésion qui les unit

---

<sup>1</sup> Jérôme Laurent, « la beauté du dieu cosmique » in *Les dieux de Platon*

<sup>2</sup> Platon, *Euthyphron*, 14e-15a

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 56b-56e

est forte, donc ils résistent parfaitement et sont même capables d'assimiler les éléments venant de l'extérieur pour croître. Mais avec le temps, les triangles des éléments de l'intérieur s'usent et la cohésion de l'organisme se relâche à cause de la lutte perpétuelle contre les éléments de l'extérieur, alors les triangles du corps ne résistent plus et se laissent trancher ou assimiler par les triangles extérieurs. L'organisme se met à ce moment là à vieillir et finit par se dissoudre quand la cohésion des éléments est totalement rompue<sup>1</sup>.

Cependant, les dieux sont l'ouvrage du plus excellent des artisans, le Démonstrateur. Il est alors permis de penser que les éléments qui composent les parties des dieux, ne peuvent être vaincus par les éléments qui entourent le corps des dieux, car si le Démonstrateur est le meilleur des artisans et si les dieux sont son œuvre la plus parfaite, elle doit être plus résistante et solide que tout ce qui peut exister dans le monde sensible. Si tel n'était pas le cas, soit le Démonstrateur ne serait pas un bon artisan, ce qui est inconcevable puisqu'il est le producteur du monde, soit les dieux ne seraient pas sa plus parfaite réalisation, ce qui est impossible car alors ils ne seraient pas les dieux. Les dieux sont donc inaltérables et aucune force ne peut les transformer contre leur volonté puisqu'ils sont dotés de la meilleure constitution possible, aux épreuves, ils sont les plus résistants qu'il est possible d'être, de la même manière qu'un objet de bonne qualité est plus solide qu'un autre d'une qualité moindre « *Dès lors, tout être bien constitué, que ce soit par nature, en vertu de l'art ou des deux raisons à la fois, sera le moins susceptible de subir un changement causé par un autre [...] Et alors, pour cette raison, le dieu est le moins susceptible de recevoir plusieurs formes.* »<sup>2</sup>.

D'autre part, il est évident que le dieu cosmique ne peut être altéré par une autre force que lui-même, car il n'existe rien en dehors de lui. Cependant, la question des dieux astraux est plus complexe car nous pourrions nous demander pourquoi, puisque les éléments qui les composent sont les plus performants, ces derniers ne croissent pas à l'infini, en assimilant les autres éléments. Il est possible de penser que le Démonstrateur a doté les dieux d'une cohésion indissoluble mais ne leur a pas fourni de triangles plus efficaces que le reste du monde. Cela semble pourtant curieux car les dieux sont formés majoritairement de feu, l'élément le plus incisif, et en tant qu'entités les plus perfectionnées, il est étrange

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 81b-81d

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre II, 381b

qu'un enfant mortel puisse leur être supérieur même en un seul point, en ayant une capacité de lutte contre les éléments extérieurs plus grande. Une autre hypothèse consiste à considérer que les dieux contrôlent parfaitement leur corps, grâce à leur âme parfaite, et qu'ils se contentent de repousser les assauts de l'extérieur sans essayer de croître car ils sont déjà parfaits et s'altérer les éloignerait de la perfection et aussi déséquilibrerait le dieu cosmique. Ils ont donc un corps inaltérable, formé des éléments les plus efficaces, mais ils ne croissent pas pour demeurer immuables comme les intelligibles.

Cette hypothèse est assez vraisemblable car Platon insiste sur l'immutabilité des dieux, en affirmant qu'ils ne peuvent être altérés ni par l'extérieur ni par eux-mêmes. Contrairement à la religion traditionnelle qui prête aux dieux le pouvoir de métamorphose et aux récits mythiques qui décrivent la manière dont Zeus se changea en cygne, en taureau, ou en mortel pour séduire des jeunes femmes comme Lédä, Europe et Alcimène, Platon affirme que les dieux ne peuvent volontairement changer de forme, et accuse ces mythes de donner une fausse image de la divinité. Dans le deuxième livre de la *République*, après avoir expliqué que les dieux ne peuvent être transformés car leur perfection les rend inaltérables à d'autres forces, il explique que cette même perfection rend impossible le fait qu'un dieu puisse vouloir se transformer. En effet, tous les êtres ne désirent que ce qui est bon et par ce fait, devenir le meilleur possible. Les dieux sont trop sages pour ignorer ce qui est véritablement le meilleur, ils ne peuvent donc ignorer que leur forme est la plus parfaite qui puisse exister. De ce fait toute transformation serait pour eux une dégradation et réduirait leur perfection. Comme il est impossible qu'ils puissent désirer devenir pires qu'ils ne le sont, les dieux ne peuvent changer de forme de leur propre volonté et restent perpétuellement sous leur forme originelle et parfaite « *Il est donc impossible, dis-je, même pour un dieu, de vouloir s'altérer lui-même, mais il semble au contraire que chacun des dieux, parce qu'il est le plus beau et le meilleur possible, demeure dans sa forme propre éternellement et absolument.* »<sup>1</sup>.

De plus, altérer son apparence dans le but de ne pas être reconnu par les mortels, reviendrait pour un dieu à mentir aux hommes. En effet, pour Platon, il est impossible que les dieux puissent agir de manière injuste ou malveillante, et mentir semble être un acte que nous pouvons légitimement considérer comme une

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre II, 381c

mauvaise action qui ne correspond pas à la nature du bien et du juste, car elle peut amener un être à méconnaître les Idées et à entretenir à la place de faux savoirs. Il est vrai que le philosophe reconnaît des cas où il est nécessaire pour les hommes de mentir, par exemple pour préserver l'un de ses amis, victime d'ignorance ou de folie, d'une vérité qui le ferait souffrir et qui le conduirait à des actes nuisibles, ou pour se protéger de ses ennemis. En outre, par ignorance de la vérité les hommes peuvent recourir à des fictions pour expliquer la réalité<sup>1</sup>. Cependant, aucune de ces raisons ne peut pousser un dieu à mentir puisqu'il a connaissance de tout ce qui est et qu'il ne craint aucun être et aussi parce que « *personne n'est ami d'un dieu chez les imbéciles et les fous* »<sup>2</sup>. Ainsi un dieu ne peut se métamorphoser car la métamorphose peut s'apparenter à un mensonge, ce qui est un acte que le dieu abhorre et n'accomplit jamais.

D'autre part, la question de l'inaltérabilité des dieux pose problème si nous la comparons à celle des révolutions rétrogrades du mythe du *Politique*. Selon ce mythe le cosmos accomplit un certain nombre de révolutions sous le contrôle de la divinité, au cours desquelles il ne connaît aucun trouble. Puis une fois ces révolutions accomplies, le dieu s'en va et le monde subit des révolutions dans le sens inverse pendant lesquelles il se dégrade petit à petit. Le dieu finit alors par revenir, juste avant la dissolution de l'univers et restaure le cosmos en lui faisant de nouveau accomplir ses révolutions dans le premier sens<sup>3</sup>. Ce mythe semble nous montrer que le monde, c'est-à-dire le dieu cosmique, est capable d'altération. Nous pourrions penser que ce dieu qui conduit le monde et le préserve de la destruction, est l'âme du monde lui-même. Dans ces conditions, ce mythe souligne la finitude du sensible, en montrant qu'il ne peut être une image parfaite de l'intelligible, puisqu'il doit être en mouvement pour imiter l'immobilité et qu'il finit par s'altérer, mais l'âme divine peut rectifier les imperfections du corps. D'une certaine façon, les dieux sont donc inaltérables. Cependant, Platon nomme Démon, le dieu qui conduit et restaure le monde « *En revanche, une fois séparé du démon...* »<sup>4</sup>. Cela signifie plutôt que le producteur du monde doit restaurer l'immortalité de ce monde. Par conséquent les dieux fabriqués ne sont inaltérables que parce que le Démon ne cesse de les réparer et de leur assurer une vie

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre II, 382c-382d

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre II, 382e

<sup>3</sup> Platon, *Politique*, 272d-274e

<sup>4</sup> Platon, *Politique*, 273c

éternelle. Cette possibilité semble la plus probable car cela s'accorde avec l'idée que, sans la bonté de son concepteur, tout ce qui est engendré peut finir par se corrompre et aussi avec les paroles du Démiurge qui affirme que les dieux, puisqu'ils sont nés, peuvent mourir, mais qu'ils ne connaîtront pas la mort car le Démiurge assure la cohésion de leur corps.

L'inaltérabilité des dieux, comme toutes leurs caractéristiques physiques, semble donc ne pas provenir d'eux-mêmes mais de la bonté du Démiurge. Par conséquent il convient de chercher la nature de la divinité plutôt dans l' me des dieux que dans leur corps.

## La nature de l'âme des dieux

### La connaissance parfaite des Idées

C'est avant tout par les caractéristiques de son âme qu'un être peut être qualifié de divin, et la première caractéristique de l'âme des dieux est l'intellect et la connaissance des intelligibles. En effet, les formes intelligibles sont ce qu'il y a de proprement divin car elles existent depuis toujours et sont parfaites ainsi qu'excellentes. L'intellect, ce qui permet d'avoir accès à l'intelligible, est donc lui aussi éminemment divin car il est la faculté qui permet de contempler les intelligibles et de s'y assimiler. Etant donné que l'intellect se manifeste par la possession de la science et de la sagesse, nous devons admettre que les dieux sont sages et savants.

En effet, il n'est pas difficile d'admettre que la sagesse et la science sont des vertus ainsi que des biens dont la possession est utile. En tant qu'êtres parfaits et excellents, les dieux se doivent d'avoir ces qualités, sinon ils ne seraient pas les êtres les plus parfaits qu'il est possible d'imaginer. Par ailleurs, si les dieux n'étaient pas savants et sages, cela pourrait nous conduire à penser que certains mortels sont supérieurs aux dieux car, même si de nombreux hommes sont ignorants, certains possèdent la science véritable. Il est cependant inconcevable qu'un seul mortel puisse être supérieur à un dieu, il faut donc admettre que les dieux doivent être les créatures les plus sages et les plus savantes de l'univers. De plus, l'organisation et la beauté du monde témoignent de la sagesse des dieux. Il est impossible qu'un être ignorant puisse réussir à produire ce qui est beau et bon car il ne sait pas comment il peut parvenir à ce résultat, il ne pourrait l'atteindre que par hasard. Cependant, pour Platon, notre monde est beau et ordonné dans son ensemble et cela ne peut être le fruit du hasard ou de la chance, donc il faut convenir que les dieux sont des être savants, car ils possèdent la connaissance du beau et les moyens pour organiser l'univers.

Etre savant signifie posséder la science, or la science est la connaissance qui porte sur ce qui est toujours et qui demeure semblable. Dans le monde sensible rien de tel n'existe car tout est sujet au devenir et change sans cesse. La science ne peut donc être que la connaissance des Idées qui sont toujours et ne s'altèrent jamais, et dont la simple existence entraîne la participation du sensible, ce qui

permet l'existence de phénomènes récurrents. Ainsi pour être savants et sages, les dieux doivent avoir une connaissance claire et complète des formes intelligibles, et c'est cette connaissance qui définit la divinité des dieux.

Le *Banquet* nous donne un exemple qui nous permet de comprendre que le savoir est bien la caractéristique qui définit les dieux. Pour comprendre la nature d'Eros, Socrate présente en opposition la nature des hommes et celle des dieux, et les assimile les uns aux ignorants et les autres aux sages. Nous voyons donc que la sagesse et la science sont ce qui définit la nature des dieux par opposition à celle des mortels. Cependant, une telle séparation semble curieuse car le genre humain est aussi pourvu d'intellect et certains hommes peuvent s'efforcer de tendre vers le savoir, la différence entre les dieux et les hommes n'apparaît plus aussi évidente dans ces conditions. Malgré tout, nous pouvons constater que seuls les dieux sont réellement qualifiés de savants car ils possèdent le savoir et par conséquent ne le désirent pas. Parmi les hommes, même le plus sage continue de désirer acquérir de nouvelles connaissances, cela signifie qu'il continue de lui manquer une partie de la science. En vérité, les hommes ne peuvent être que philosophes désirant la sagesse, intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, seuls les dieux sont réellement sages « *Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne désire devenir savant car il l'est ; or, si l'on est savant, on a pas besoin de tendre vers le savoir* »<sup>1</sup>. Nous voyons donc que ce que les dieux ont et que les hommes n'ont pas, et par conséquent ce qui définit la séparation entre leur deux espèces, est une connaissance complète, claire et immédiate de l'intelligible qu'ont les dieux, là où les hommes ne peuvent obtenir la science qu'après de nombreux efforts, pour ne parvenir le plus souvent qu'à un résultat incomplet et brouillé.

Etrangement, l'un des éléments qui peut expliquer le fait que les dieux aient la science infuse, se trouve dans le corps qui leur a été donné. En effet, dans le *Timée*, nous voyons que toutes les âmes, aussi bien celles des dieux que celles des hommes, sont instruites de la totalité des réalités intelligibles « *Et, y ayant fait monter les âmes comme sur un char, il leur révéla la nature de l'univers, et leur exposa les lois de la destinée...* »<sup>2</sup>. Cependant, une fois les âmes des mortels implantées dans un corps, leur perception de l'intelligible est brouillée par les impressions sensibles et les besoins physiques qu'ils ne cessent de ressentir « *et*

---

<sup>1</sup> Platon, *Banquet*, 204a

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 41e

*dans ce corps soumis à un flux et un reflux perpétuel, ils enchaînaient les révolutions de l'âme immortelle. Or, ces révolutions, qui se trouvaient plongées dans un fleuve puissant, ne contrôlaient pas ce fleuve et n'étaient pas sous son contrôle ; tantôt elles étaient entraînées de force par lui tantôt elles l'entraînaient de force »*<sup>1</sup>. Ce phénomène est accru par la croissance des corps mortels. Pendant la croissance les impressions sensibles sont plus fortes car le corps a besoin de recevoir un « flot » de nourriture pour croître et se renforcer. C'est pour cela que les enfants usent difficilement de leur intellect, car il est submergé par le flot qui les fait croître *« Et c'est bien par l'effet de toutes ses affections que maintenant comme ce fut le cas à l'origine, l'âme devient folle dans un premier temps, chaque fois qu'elle est enchaînée à un corps mortels. »*<sup>2</sup>. Cependant une fois la croissance terminée, le corps s'apaise et l'âme retrouve un plus grand contrôle sur elle-même *« Mais, lorsque le flot de ce qui fait croître et nourrit le corps diminue, les révolutions de l'âme, retrouvant leur calme, rentrent dans la voie qui est la leur et s'y affermissent à mesure que le temps passe. »*<sup>3</sup>. Pourtant, l'intellect continue d'être perturbé par les sensations et les besoins, au point de ne plus se souvenir de l'ensemble des réalités intelligibles et de n'être plus capable de reconnaître le juste et l'injuste.

Le corps des dieux, lui, n'est pas soumis à la croissance ou au dépérissement, les divinités ne connaissent donc pas les fortes perturbations de la jeunesse des mortels, ils n'ont pas à connaître une période durant laquelle l'intellect n'a presque plus de prise sur leurs actions. D'autre part le corps des dieux est dépourvu de besoin et donc, dans une certaine mesure, de désir, par conséquent il ne peut exister de forces qui viennent perturber la saisie des intelligibles par leur intellect. Leur âme raisonnable contrôle parfaitement leur corps, où, en raison de son inaltérabilité, il n'y a aucun flux qui puisse faire dévier les révolutions de l'âme. De plus, il n'est jamais précisé que les dieux puissent éprouver des sensations physiques, il est donc possible qu'elles ne puissent pas non plus intervenir dans la réflexion. Mais même si les dieux ont des sensations, ce qui est possible car il ont un corps sensible et qu'elles peuvent leur être nécessaires pour prendre soin de l'univers, leur âme dispose d'une volonté et d'une vertu assez fortes pour les ignorer quand ils contemplent l'intelligible.

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 43a-43b

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 44a-44b

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 44b



Enfin nous devons noter que les dieux se définissent bien par leur connaissance parfaite des formes intelligibles, car ce sont elles qui sont la cause de leur divinité, puisqu'elles sont elles-mêmes le divin. Afin de partager d'une certaine façon leur nature, les dieux doivent avoir un accès privilégié aux Idées, pour s'assimiler à elles par la contemplation et obtenir ce qui fait d'eux des dieux. Ce lien privilégié est rendu évident dans le *Phèdre*, où Platon dit que la contemplation et la connaissance des Idées nourrissent la partie divine de l'âme « *Il s'ensuit que la pensée d'un dieu qui se nourrit d'intellection et de connaissance sans mélange – et de même la pensée de toute âme qui se soucie de recevoir l'aliment qui lui convient [...] dans cette contemplation de la vérité, elle trouve sa nourriture et son délice...* »<sup>1</sup>. Le lien privilégié qui permet aux dieux de nourrir sa divinité par la contemplation des Idées, ne peut qu'être une connaissance totale et parfaite des formes intelligibles, car il n'existe pas de moyen d'être plus proche de l'intelligible que de le connaître intégralement. Nous voyons alors que l'âme des dieux se caractérise d'abord par sa connaissance de l'intelligible.

## Une âme toujours portée vers la justice

L'âme des dieux se caractérise aussi par le fait qu'elle est toujours orientée vers la justice et la vertu. Le dieu ne peut pas mal agir car son âme est entièrement consacrée au bien, aucun principe ne peut le pousser vers l'injustice. Pour mieux comprendre cela nous devons observer pourquoi les humains peuvent faire preuve d'injustice. Selon la philosophie platonicienne, il existe trois espèces d'âme dans les êtres humains, l'âme raisonnable, le *noûs*, l'âme irascible, le *thumos*, et l'âme désirante, l'*epithumia* « *Ne devons-nous pas, dis-je, reconnaître nécessairement que ces trois mêmes espèces et ces habitus qui se trouve dans la cité existe en chacun de nous.* »<sup>2</sup>. La première, le *noûs*, est dite immortelle car elle est l'âme composée à partir du Même, de l'Autre et de l'Etre, et c'est le Démonstrateur qui l'a façonnée. Cette âme est ensuite donnée à tous les êtres vivants du cosmos. Les deux autres âmes sont appelées des âmes animales ou mortelles car elles sont propres aux mortels. Elles sont fabriquées par les dieux astraux et données aux

---

<sup>1</sup> Platon, *Phèdre*, 247d

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre IV, 435e

mortels car elles sont nécessaires aux êtres pourvus d'un corps doté de besoins « *ils donnèrent pour véhicule le corps tout entier cependant qu'ils établissaient dans ce dernier une autre espèce d'âme, celle qui est mortelle et qui comporte en elle-même des passions terribles et inévitables...* »<sup>1</sup>. Ce sont ces âmes qui nous permettent de préserver notre existence matérielle, en nous poussant à rechercher ce qui peut soigner et renforcer notre corps, à fuir ce qui peut le détruire et à nous défendre contre les menaces envers notre vie terrestre.

Ces différentes âmes nous poussent à agir dans des directions différentes. En effet, l'âme raisonnable, parce qu'elle peut saisir les intelligibles, connaît la forme du juste et cherche à conduire ses actions selon le modèle de la justice ; à l'inverse, l'âme désirante est guidée par la recherche du plaisir et la fuite de la peine qui peuvent conduire les hommes à des actions nuisibles pour autrui et eux-mêmes. Ce fait est rendu explicite dans le premier livre des *Lois*, où l'étranger d'Athènes décrit les hommes comme des marionnettes façonnées par les dieux et mues par différents fils, qui correspondent chacun à des motivations d'agir. La raison est considérée comme un fil d'or qui conduit toujours la marionnette sur le chemin de la justice, cependant il doit lutter contre la traction des autres fils qui entraînent l'âme vers le plaisir, sans distinction de la vertu et du vice « *ces affections dont je viens de parler et qui sont en nous comme des tendons ou des ficelles, nous tirent et, comme elles sont antagonistes, elles nous conduisent à des actions opposées au long de la frontière qui sépare la vertu du vice.* »<sup>2</sup>.

La coexistence de ces différentes espèces d'âme est caractérisée par un conflit dans lequel toutes essaient de prévaloir sur les autres pour diriger les actions de l'être tout entier. C'est ce conflit qui est la cause, chez les hommes, de l'injustice, pour deux raisons. D'abord car l'âme désirante perturbe la réflexion de l'âme raisonnable et l'empêche de comprendre parfaitement ce qui est juste, en superposant les catégories de plaisir et de peine sur celles de juste et d'injuste. L'homme éprouve alors des difficultés à comprendre ce qu'est la vertu car il est distrait par ces désirs du sensible et peut finir par confondre le juste et le plaisir, sans voir que le bien se situe dans une recherche modérée des plaisirs, car certains sont justes et d'autres injustes. D'autre part, même chez ceux qui parviennent à saisir avec clarté la justice, l'âme désirante les pousse à ignorer l'action vertueuse

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 69c-69d

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre I, 644e

quand elle est trop pénible, et mine la volonté de ceux qui veulent faire le bien. Nous constatons donc que les âmes mortelles constituent aussi une forme de tentation qui détourne les esprits de la justice.

Les dieux se distinguent des mortels sur ce point car ils ne possèdent qu'une âme raisonnable. En effet dans le *Timée*, nous avons vu que le Démiurge est l'auteur du *noûs*, alors que les âmes animales sont le fruit des dieux astraux, il est donc évident que les dieux ne peuvent avoir d' me animale puisqu'ils en sont les auteurs. De plus, leur  me raisonnable est qualifiée de plus pure que celle des mortels car le mélange utilisé par le Démiurge pour construire l' me du dieu cosmique et des dieux astraux, est de meilleure qualité, tandis que celle des mortels est de moindre qualité « *Ainsi parla-t-il (le Démiurge) ; puis revenu au cratère dans lequel il avait auparavant composé par un mélange l' me de l'univers, il s'employa à fondre le reste des ingrédients utilisés antérieurement, en réalisant le même mélange, un mélange dont les ingrédients n'étaient plus aussi purs qu'avant, mais qui était de second et de troisième ordre.* »<sup>1</sup>. Le fait que le mélange soit plus pur entraîne que la raison des dieux est plus excellente que celle des mortels, par conséquent elle peut mieux saisir les intelligibles et comprendre le juste.

En outre, nous devons constater que la justice, pour Platon, signifie que chaque être doit occuper la fonction qui lui revient, donc que chacun doit recevoir ce qui lui est d , selon sa nature et ses besoins « *L'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères...* »<sup>2</sup>. La justice dans une  me, consiste en ce que la raison gouverne l'être entier, l'injustice pour les humains consiste en ce que les âmes animales disputent ou usurpent à l' me raisonnable sa place.  tant donné que les dieux n'ont que l' me raisonnable, aucun conflit ne peut exister dans leur esprit, la raison occupe alors toujours la place qui lui revient, celle de gouvernante, car aucune  me ne vient lui disputer ce rôle. L' me des dieux est donc toujours juste. De plus, l'absence de conflit entraîne une perception parfaitement claire de la justice, car les catégories de plaisir et de peine ne peuvent perturber l'appréciation de la forme du juste, puisqu'en l'absence d' me désirante les dieux n'ont aucun intérêt pour les plaisirs autres qu'intellectuels.

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 41d

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre IV, 443d

Nous constatons aussi dans le *Phèdre*, que l'absence de partie désirante ou irascible dans l'âme des dieux, leur permet de se consacrer pleinement à l'intelligible et à la justice sans risque de chuter, car leur âme entière agit d'un même mouvement, sans être victime de conflits qui briseraient ses ailes « *Cela étant chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race, alors que chez le reste des vivants, il y a mélange.* »<sup>1</sup>.

Cependant si les dieux sont dépourvus de désirs, nous pouvons nous demander ce qui peut les pousser à entreprendre n'importe quelle action, puisqu'il n'ont pas non plus de besoins. Nous devons comprendre qu'en vérité, chaque partie de l'âme désire, mais elle désire chacune un objet différent. L'âme désirante recherche, en vérité, de nombreux objets, mais tous sont des objets de plaisirs physiques qui peuvent être acquis par le biais de l'argent, aussi pouvons-nous considérer qu'elle désire la fortune et ce qu'elle permet d'obtenir. L'âme irascible recherche l'honneur et la gloire, elle tire son plaisir de la victoire, tandis que l'âme raisonnable désire la connaissance et la contemplation des intelligibles<sup>2</sup>. Les dieux n'ayant qu'une âme raisonnable, ils ne désirent que la connaissance et dédaignent l'honneur et les plaisirs terrestres. Par conséquent, ils n'ont aucun motif de ne pas suivre la justice car aucune tentation n'a de prise sur eux. Au contraire, leur seul désir est de s'assimiler autant que possible aux Idées et de conserver pour toujours cette assimilation, aussi ils agissent toujours de manière juste, pour ressembler le plus possible aux intelligibles, en particulier à l'Idée du Bien et du Juste.

Enfin, l'intellect nous révèle que la justice seule peut mener au véritable bien. Etant donné que tous les êtres désirent le bonheur, c'est-à-dire le bien ou être le meilleur possible, les dieux qui ont une perception claire du rapport entre la justice et le bien, ne peuvent qu'agir selon la justice pour demeurer excellents et conserver le plus grand des biens.

## Une source de bienfaits et non de maux

Les dieux se caractérisent aussi par le fait qu'ils ne sont source que de bienfaits et sont incapables de causer le malheur des mortels. Contrairement à la tradition mythique qui présente les dieux comme l'origine de la bonne fortune

---

<sup>1</sup> Platon, *Phèdre*, 246b-246c

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre IX, 580d-581c

aussi bien que de la misère des hommes, Platon affirme que la bonté des dieux ne peut leur permettre que de répandre le bien sur l'ensemble des vivants. Ainsi dans le deuxième livre de la *République*, l'auteur condamne certains vers de l'*Illiade* car ils présentent explicitement Zeus comme la cause des bienfaits et des malheurs de l'espèce humaine<sup>1</sup>. Les dieux ne peuvent être la source que des bienfaits car ils sont eux-mêmes justes et bienfaisants. Nous l'avons vu, il est impossible de contester le fait que les dieux soient toujours justes. Or, s'ils sont tels, ils doivent donc aimer les mortels qui eux aussi agissent avec justice et harmonisent les parties de leur âme, afin que chacune remplisse la tâche qui lui est propre. En effet, selon Platon, le semblable aime ce qui lui est semblable, par conséquent les dieux, parce qu'ils sont justes, aiment les mortels justes, ce qui signifie que les dieux souhaitent voir le nombre d'hommes justes croître, afin d'être en présence de créatures qu'ils chérissent et de multiplier les objets de leur amour, par contre ils veulent voir le nombre des hommes injustes décroître, pour ne pas être en présence de ce qui est contraire à leur nature et qui leur est odieux, c'est-à-dire l'injustice.

En outre, nous devons remarquer que, pour Platon, subir des maux rend souvent les hommes pires et plus injustes qu'ils ne l'étaient avant de subir ces maux. Pour le démontrer, Socrate prend l'exemple du dressage des chevaux et des chiens et nous explique que les mauvais traitements éloignent ces animaux de l'excellence qui est la leur, en les rendant agressifs et rebelles à leur maître, ou en les rendant craintifs, timorés et donc plus faibles. Il suppose alors que la même cause peut avoir le même effet sur les humains et que les maux éloignent les hommes de leur excellence. Cependant, l'excellence humaine semble pouvoir se définir par la justice, car elle est l'harmonie et le summum de ce qu'il y a de plus important chez les hommes, c'est-à-dire leurs âmes. Il faut donc affirmer que les maux rendent les hommes plus injustes « *Et donc ces êtres humains que l'on maltraite, mon ami, ils deviendront nécessairement plus injustes ? – Il semble bien.* »<sup>2</sup>. De plus, la justice des dieux implique une autre conséquence qui est l'impossibilité de produire l'injustice. Selon Platon, un effet ne peut produire ce qui lui est contraire, donc le semblable ne peut produire le dissemblable, par exemple un musicien ne peut, par son art, faire perdre l'art musical à un autre

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre II, 379c-379e

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre I, 335c

homme, de même une source de chaleur ne peut rendre un objet plus froid. Les dieux ne peuvent donc rendre les hommes ou toute autre créature plus injuste ou malveillante qu'ils ne l'étaient ; or, comme ce sont les maux et le malheur qui peuvent rendre les êtres vivants injustes, il faut admettre que les dieux ne peuvent être la cause d'aucun mal, ils ne peuvent être que la cause des bienfaits qui rendent les êtres meilleurs et plus justes.

D'autre part, les dieux ne peuvent apporter que des bienfaits car ils sont bons et dépourvus d'envie. La bonté des dieux doit, à présent, nous être évidente dans l'œuvre de Platon, car nous avons remarqué que les dieux sont pourvus de toutes les vertus et qu'ils sont justes, or la justice implique l'application des autres vertus puisqu'elle prescrit que la raison nous commande. En effet, un être raisonnable agit avec sagesse, car il fait passer son désir de connaissance avant les autres, avec tempérance, car il tient le plaisir physique pour peu de chose, et avec courage, car il n'est ébranlé ni par le danger ni par la douleur. Si les dieux sont bons, ils ne peuvent pas alors être nuisibles ou source de mal « *Par, conséquent, le dieu est réellement bon, et c'est ainsi qu'il faut en parler ? – Sans doute. – Mais rien de ce qui est bon n'est nuisible, n'est-ce pas ? – C'est mon avis.* »<sup>1</sup>. De plus, les dieux étant bons, ils ne peuvent vouloir que le bien des autres êtres et les mener autant que possible vers l'excellence. Comme ils sont aussi dépourvus d'envie, puisqu'ils sont parfaits, ils n'ont aucune volonté de demeurer supérieurs aux autres vivants et cherchent toujours à les élever vers leur perfection, en ne dispensant que le bien.

En outre, la nature savante des dieux les dispose aussi à ne rechercher que l'élévation des êtres plus faibles qu'eux, car telle est la nature du savoir lui-même à laquelle les dieux cherchent à s'assimiler en permanence, parce qu'il est la source de leur divinité. En effet, dans le premier livre de la *République* de Platon, pour réfuter la thèse de Thrasymaque selon laquelle les gouvernants ne recherchent que leurs intérêts, Socrate montre que l'art n'existe qu'en vue de pourvoir aux besoins des êtres les plus faibles. Par exemple, l'art hippique a pour fin de soigner les chevaux et l'art médical de soigner les corps, plutôt que de prendre soin d'eux-mêmes. Les arts n'ayant aucun besoin, ils n'ont pas à pourvoir les leurs, ils s'occupent des êtres qui en ont, et parce qu'ils ont des besoins, ces êtres sont plus faibles que les arts « *Ainsi donc, aucune science n'examine, pas*

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre II, 379b

*plus qu'elle ne prescrit, ce qui est l'intérêt du plus fort, mais bien ce qui est l'intérêt de ce qui est faible et qui est dirigé par elle. »*<sup>1</sup>. De même, le médecin est médecin en tant qu'il soigne d'autres hommes et non en tant qu'il reçoit un salaire, par conséquent ce qui le définit en tant qu'être savant, c'est qu'il pourvoit aux besoins de celui qui ne connaît pas la médecine, donc d'un être plus faible « *N'est-il pas vrai que le médecin, en tant que médecin, n'examine ce qui est dans l'intérêt du médecin, ni ne le prescrit mais bien ce qui est l'intérêt du malade ?* »<sup>2</sup>. Ainsi le savoir et le savant prennent soin, en raison de leur nature, des êtres les plus faibles, pour les mener vers leur propre excellence. Or, si les maux éloignent les hommes de l'excellence, les bienfaits doivent en toute logique leur permettre de l'atteindre, donc les dieux ne peuvent être que la cause des biens.

La question du châtement divin pourrait contredire l'idée que les dieux sont source de bienfaits puisqu'ils punissent les mortels qui ne respectent pas la loi. Une réponse simple serait peut-être de considérer que les châtements ne sont que des inventions mythiques, mais cela aurait tendance à donner raison à celui qui croit que les dieux ne s'intéressent pas aux hommes et cela n'est pas compatible avec la croyance en une rétribution après la mort, que Platon professe. En vérité, pour Platon, le châtement divin n'est pas un mal mais un bienfait accordé par les dieux. Il se justifie en affirmant qu'il n'existe pas de pire mal que d'être injuste et de le demeurer, car l'injustice est une maladie de l'âme qui empêche l'homme d'accéder à la contemplation du vrai et de réaliser son excellence, et aussi d'atteindre le bonheur véritable. Ceci est rendu explicite dans le *Gorgias*, où Socrate affirme qu'il est mieux pour un tyran d'être puni pour ses crimes que de demeurer impuni « *En revanche, l'homme qui vit le plus mal est l'homme qui garde son injustice et qu'on ne délivre pas de son mal.* »<sup>3</sup>. Le châtement est perçu par Platon comme un moyen de faire comprendre à l'âme qu'elle s'est détournée de ce qui est bon, et de lui faire prendre conscience de son erreur, ce qui lui donne la chance de rectifier sa conduite, de se délivrer du mal et de retrouver la justice. Le châtement n'est donc plus un mal mais un cadeau offert aux injustes, pour leur permettre de chercher à nouveau le chemin de l'excellence et de s'élever « *Il (le poète) doit affirmer, d'une part, que le dieu est l'auteur d'œuvres justes et bonnes*

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre I, 342c-342d

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre I, 342d

<sup>3</sup> Platon, *Gorgias*, 478e

*et, d'autre part, que ceux qui ont été châtiés en ont tiré un bienfait.* »<sup>1</sup>. Ainsi, parce qu'il est sage et juste, le dieu n'est la source que de bienfaits. La sagesse, la justice et la bonté sont donc ce qui caractérisent l'âme des dieux et c'est parce qu'il possède ces qualités que le dieu est un dieu.

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre II, 380b



# La nature du Démiurge

## Le Démiurge et l'Idée du Bien

Parmi les différents dieux décrits dans la pensée platonicienne, il y en a un qui se démarque des autres par son caractère exceptionnel et complexe. Il s'agit du Démiurge, le dieu producteur mis en scène dans le *Timée*. Cet entité semble être ce que nous pourrions considérer comme le dieu suprême, dans les œuvres platoniciennes, car il est celui qui engendre les autres dieux, il est la cause du corps ainsi que de l' me de tous les êtres et il permet l'existence du monde sensible en le façonnant à la ressemblance des Idées. Puisqu'il est à l'origine des autres dieux, nous pouvons penser que c'est en partie de lui que provient leur divinité, donc si nous parvenons à comprendre la nature propre du Démiurge, il nous serait alors possible de saisir la nature de la divinité.

Le Démiurge est présenté dans le *Timée* comme l'auteur du corps et de l' me ainsi que nous pouvons le constater de 31b   37c « *Voilà donc comment furent engendrés, d'une part le corps visible du ciel, et de l'autre l' me, qui est invisible...* »<sup>1</sup>. C'est le Démiurge qui donne leur équilibre aux quatre éléments et les assemble pour former le corps parfait du dieu cosmique, puis le corps de tous les autres êtres vivants au sein du cosmos. Auparavant il avait déjà composé l' me à partir d'un mélange du Même, de l'Autre et d'une substance mixte des deux. Etant donné qu'il est le fabricant du corps et de l' me, le Démiurge paraît devoir nécessairement leur être antérieur, car s'ils existaient déjà le Démiurge ne les aurait pas fabriqués mais reproduits et il aurait pris pour modèle, non pas ce qui est éternel, mais ce qui est engendré. Or, Platon affirme que celui qui prend pour modèle ce qui est engendré, ne peut parvenir à un aussi beau résultat que celui qui prend pour modèle ce qui est  ternel. Le monde étant ce qu'il y a de plus beau qui puisse exister, le Démiurge doit avoir pris comme modèle les réalités éternelles et donc ce qui est engendré ne peut exister avant le Démiurge « *Si notre monde est beau et si son démiurge est bon, il est évident que le démiurge a fixé ses regards sur ce qui est éternel ; autrement – hypothèse qu'il n'est même pas permis*

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 36e-37a

*d'évoquer – , c'est sur ce qui est engendré. Il est évident pour tout le monde que le démiurge a fixé les yeux sur ce qui est éternel. »<sup>1</sup>.*

Avant la production du monde il n'existe que deux sortes d'entité qui sont les intelligibles d'une part et d'autre part la matière et le lieu du monde, appelés la *Khora*. Puisque ce sont les seules réalités présentes avant la production du cosmos, il semble nécessaire que le Démiurge tienne de l'une des deux, puisqu'il ne peut pas ne rien être. Il est, cependant, parfaitement impossible que le Démiurge relève de la *Khora* car elle est dépourvue de toute caractéristique, puisqu'elle doit toutes les contenir et qu'elle est parfaitement passive « *Puisqu'elle est dépourvue de toute caractéristique, la khora ne peut en aucune manière être associée au dieu* ». <sup>2</sup>. En effet, dans le processus de production elle n'est rien d'autre que l'entité que le Démiurge façonne et en laquelle il peut placer les êtres engendrés. Sa passivité est telle, qu'Aristote l'assimile à la matière qui, certes, peut résister en partie à la forme, mais qui par elle-même ne fait rien et ne peut rien. D'autre part, le Démiurge est dit bon et comme la bonté découle des Idées, il convient alors de penser que le Démiurge peut être assimilé aux intelligibles.

Le Démiurge pourrait donc être vu comme l'Idée du Bien ou l'Idée de la pensée elle-même. Cette assimilation est rendue possible par un passage du livre VI de la *République*, dans lequel Platon fait une analogie entre la vue et la pensée, et où il affirme que l'Idée du Bien est, comme le soleil pour ce qui est visible, la cause des intelligibles, car elle permet de les percevoir mais aussi elle leur donne, d'une certaine façon, l'être. Le Bien est presque présenté comme un dieu qui génère l'ensemble de la réalité, aussi bien visible, en engendrant le soleil et ce qui est engendré par le soleil, qu'intelligible, en donnant l'être aux formes « *Eh bien maintenant pour les objet de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et leur essence qu'ils tiennent de lui...* » <sup>3</sup>. Nous devons, de plus, remarquer qu'il existe de nombreux points communs entre l'Idée du Bien et le Démiurge, en effet tous deux sont qualifiés d'éternels, de source du divin et ils sont vus comme les producteurs de tout ce qui est. Clodius Piat, dans son article sur la nature du Démiurge, cite, même s'il n'y adhère pas, la thèse selon laquelle l'Idée du bien est

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 29a

<sup>2</sup> Luc Brisson, « le corps des dieux » in *Les dieux de Platon*

<sup>3</sup> Platon, *République*, livre VI, 509b

le Démiurge. Selon lui, cette thèse est le résultat d'une lecture des livres VI et VII de la *République*, qui donne une telle éminence à l'Idée du Bien qu'elle paraît être la cause de tout ce qui est. De plus, cette assimilation permet d'éviter un problème qui consiste à considérer que, si le Démiurge et le Bien sont distincts, alors le Bien est supérieur au Démiurge, donc que le dieu n'est pas la réalité suprême « *On est parti de cette idée traditionnelle d'après laquelle Dieu ne peut être que le souverain bien...* »<sup>1</sup>. En outre, au livre X de la *République*, Platon semble concevoir la figure d'un dieu producteur de formes, dans sa réflexion sur les trois lits, la forme du lit, le lit fabriqué par le menuisier et le lit représenté par le peintre. Dans ce passage, Platon semble affirmer que la forme du lit est produite par un dieu car seule une telle entité peut véritablement engendrer l'être. Même si le dieu ne peut produire qu'une seule forme par être, il est présenté comme l'origine des formes « *Le premier est celui qui existe par nature, celui que, selon ma pensée, nous dirons l'œuvre d'un dieu.* »<sup>2</sup>.   partir de là, il n'est pas difficile d'assimiler le Démiurge à l'idée du Bien. En effet, seule l'Idée du bien semble pouvoir donner l'être à d'autres Idées et l'image du dieu producteur, telle que Platon la décrit, nous renvoie immédiatement au Démiurge, comme le note Francesco Fronterotta<sup>3</sup>. La véritable nature du Démiurge serait alors une identité avec l'Idée du Bien.

Ceci est cependant parfaitement impossible, en premier lieu parce qu'il est éminemment discutable de considérer que le Bien soit véritablement le producteur des autres formes. En effet, les intelligibles se définissent par le fait qu'ils co cident parfaitement avec leur être, qu'ils ne sont causés par rien et qu'ils sont éternels. Reconnaître que le Bien puisse leur donner l'existence, revient à nier leur statut d'intelligible car, alors, les formes seraient engendrées et non éternelles, elles relèveraient du devenir et non plus de l'être. Francesco Fronterotta affirme ainsi, dans son article, que le dieu du livre X ne produit pas les formes, il ne fait que favoriser leurs apparitions dans le sensible, car rien ne peut produire les formes « *Il s'ensuit que, s'il n'y a, chez Platon, aucune divinité [...] qui puisse à créer à ou à produire à les formes...* »<sup>4</sup>. De plus, le Bien est perçu comme une Idée suprême car il donne la finalité de toutes les autres Idées ; aussi, aucune Idée

<sup>1</sup> Clodius Piat, « Dieu, d'après Platon » in *La revue néo-scholastique*, 1905, volume 12

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre X, 597b

<sup>3</sup> Francesco Fronterotta, « La divinité du bien et la bonté du dieux producteur » in *Les dieux de Platon*

<sup>4</sup> Francesco Fronterotta, « La divinité du bien et la bonté du dieux producteur » in *Les dieux de Platon*

ne peut exister sans lui, mais il ne peut exister sans aucune d'elles. Toutes sont ontologiquement égales, le Bien n'est plus éminent que sur le plan éthique .

En outre, le Démiurge et le Bien ne peuvent être confondus pour la même raison qui nous a poussés à dire que les Idées ne peuvent être des dieux. Le Bien, comme toutes les Idées, est immuable et immobile, il ne peut pas agir et ne produit rien « *non seulement Platon la (l'Idée du Bien) conçoit comme éternelle ; mais il veut qu'elle soit essentiellement fixe, entièrement inaccessible à tout changement* »<sup>1</sup>. En fait, il ne participe à la production du monde que comme modèle.   l'inverse, le Démiurge agit, il est caractérisé par ses multiples activités artisanales, par conséquent il est doué du mouvement, ce qui implique le changement « *sur lesquelles(les choses sensibles) il (le démiurge) a la capacité à artisanale* » d'agir... »<sup>2</sup>. Le Démiurge éprouve aussi des sentiments, il est charmé par la beauté du monde qu'il conçoit, il n'est donc pas immuable comme les Idées « *Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde [...] avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit et, comme il était charmé...* »<sup>3</sup>. En cela, il confirme notre intuition selon laquelle le dieu doit être un vivant, alors il doit être doté d'une  me et il est par conséquent impossible que le Démiurge se confonde avec les intelligibles.

## Le Démiurge et l' me du monde

Le Démiurge peut être considéré comme le paradigme du dieu dans la pensée de Platon. Il exemplifie pleinement les fonctions et les caractéristiques de l'espèce des dieux dont il semble être le premier représentant. En effet, l'activité principale du Démiurge dans le *Timée*, consiste à organiser et à mettre de l'ordre dans le monde « *Parce que le dieu souhaitait que toutes choses fussent bonnes, et qu'il n'y e t rien d'imparfait dans la mesure du possible, c'est bien ainsi qu'il prit en main tout ce qu'il y avait de visible – cela n'était point en repos, mais se mouvait sans concert et sans ordre – et qu'il l'amena du désordre à l'ordre, ayant estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre.* »<sup>4</sup>. Nous pouvons alors penser que les autres dieux façonnés par le Démiurge, n'ont pas d'autres fonctions

---

<sup>1</sup> Clodius Piat, « Dieu, d'après Platon » in *La revue néo-scholastique*, 1905, volume 12

<sup>2</sup> Francesco Fronterotta, « La divinité du bien et la bonté du dieux producteur » in *Les dieux de Platon*

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 37c

<sup>4</sup> Platon, *Timée*, 30a

que de faire du monde un ensemble harmonieux et une parfaite copie de l'intelligible, en guidant les vivants pour qu'ils réalisent leur excellence et se rendent aussi semblables que possible au divin, c'est-à-dire à ce qui est toujours, et donc à l'intelligible lui-même.

De plus, il est attribué au Démiurge, tout au long du *Timée*, les vertus de bonté et de sagesse. La bonté du Démiurge est évidente, si nous observons l'action qu'il effectue sur le monde. Il cherche à rendre le cosmos, ainsi que l'ensemble des vivants qui le compose, le plus possible semblable à lui, donc   les mener jusqu'à l'excellence de leur nature et jusqu'à au bonheur le plus parfait « *Il était bon, or, en ce qui est bon, on ne trouve aucune jalousie à l'égard de qui que ce soit. Dépourvu de jalousie, il souhaite que toutes choses devinssent le plus possible semblable à lui.* »<sup>1</sup>. Sa sagesse transparaît aussi dans sa parfaite connaissance de l'intelligible, qui lui permet de faire du monde une image des réalités éternelles. Ces deux qualités sont d'autant plus indiscutables que par sa beauté, le monde manifeste la bonté et la sagesse de son auteur « *ce monde en effet est la plus belle des choses qui ont été engendrées, et son fabricant, la meilleure des causes.* »<sup>2</sup>. Ces caractéristiques sont tout à fait semblables à celles que nous avons désignées comme les signes de la nature divine de l' me des dieux, il semble par conséquent que le Démiurge et les dieux partagent une nature analogue, d'autant plus que le Démiurge est en quelque sorte le père des dieux. Nous avons considéré que le dieu est un vivant, donc est doté d'un corps et d'une  me, cependant, il n'existe aucune description physique du Démiurge, nous ne connaissons que son action et les qualités de son  me. Si nous nous rappelons que l' me est en vérité le seul principe de vie, nous pouvons penser que, en principe, le Démiurge n'a pas de corps, et qu'il est une  me divine à l'origine du monde et des dieux.

Penser que le Démiurge peut être une  me divine nous permet alors d'évoquer la thèse de Clodius Piat, selon laquelle le Démiurge serait en vérité l' me du monde. Pour arriver à cette conclusion, il cite le dixième livre des *Lois*, où l'étranger d'Athènes réfute l'athéisme, en affirmant que le mouvement du monde doit être causé par une  me sage et bonne « *Là encore il s'agit d'une  me soumise à l'empire de la pensée et par suite à l'Idée du meilleur, qui a produit et*

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 29e

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 29a

*maintient avec une vigueur inflexible la beauté de l'univers.* »<sup>1</sup>. Il compare ce texte avec le *Philèbe*, où il est affirmé qu'une « âme royale » préside à tous les mouvements du cosmos « *il existe dans le monde une « âme royale », dominée par « une intelligence également royale » qui a tout organisé...* »<sup>2</sup>. Cette âme est assimilée au Démiurge car elle remplit ses fonctions qui sont la production d'un monde harmonieux et beau, ainsi que son animation.

Clodius Piat justifie par ailleurs l'assimilation du Démiurge à l' me du monde, en affirmant que ces deux noms ne font que désigner deux facettes différentes d'une même entité. De la même façon, cet auteur explique qu'il n'existe pas trois  mes dans les mortels, c'est-à-dire qu'il n'y a pas trois substances distinctes qui s'affrontent pour gouverner le corps. Il ne peut y avoir qu'un seul principe de vie et de mouvement, cependant pourvu de différentes facettes psychologiques ou de fonctions dont le rapport à l'intelligible est plus ou moins dégradé. Ainsi, le terme de Démiurge sert à désigner l'entité qui produit le monde dans son rapport à elle-même, ou au monde comme matière extérieure à façonner. Le terme d' me du monde, quant à lui, exprime le rapport de l'entité avec l'élément corporel, en tant qu'elle l'anime et lui fournit la vie ainsi que le mouvement, mais aussi en tant qu'elle ne se pense pas séparable de ce monde. Il n'y a donc pas d'essence différente entre l' me du monde et le Démiurge dans l'article de Clodius Piat « *Platon dans ce cas fait des distinctions radicales où la nature n'a fait que des distinctions de modes.* »<sup>3</sup>. Le Démiurge devient donc une entité comparable aux dieux, puisqu'il s'assimile au dieu cosmique qui façonne le monde et l'anime de l'intérieur.

Cela permet, par ailleurs, de résoudre notre question sur les révolutions rétrogrades. Il n'y a plus lieu de nous demander si c'est le Démiurge ou l' me du monde qui accorde au cosmos une nouvelle vie, en restaurant son immortalité, puisque les deux ne font qu'un. Ce qui se corrompt n'est que le corps, la partie visible du vivant, l'âme se manifeste de nouveau pour lui rendre la vie et la santé. Cette idée semble d'ailleurs en accord avec le fait que l'ensemble des dieux disparaissent pendant les révolutions rétrogrades. Pendant ce cycle, toutes les volontés divines laissent les corps se mouvoir seuls, puis elles reviennent lorsque le cycle recommence.

---

<sup>1</sup> Clodius Piat, « Dieu, d'après Platon » in *La revue néo-scholastique*, 1905, volume 12

<sup>2</sup> Clodius Piat, « Dieu, d'après Platon » in *La revue néo-scholastique*, 1905, volume 12

<sup>3</sup> Clodius Piat, « Dieu, d'après Platon » in *La revue néo-scholastique*, 1905, volume 12

Cependant, assimiler le Démiurge à l' me du monde nous pose un problème. Si le Démiurge est capable de former les  mes des dieux et des mortels, il est étrange qu'il ne puisse en façonner une pour le cosmos et qu'il doive s'y incarner lui-même. De ne pas engendrer un être complet semble incompatible avec la bonté de cette entité, et si l' me du Démiurge peut exister sans corps, quel besoin peut-elle avoir de s'y incarner ? Nous pourrions alors considérer que Clodius Piat, comme René Mugnier, pense qu'il n'existe en fait qu'une seule  me, l' me divine, et que toutes les autres âmes sont des émanations et des fragments de cette  me divine, qui anime l'ensemble de ce qui est « *Si l'âme humaine est appelée divine, c'est parce qu'elle est une émanation de la divinité, c'est parce qu'elle est Dieu.* »<sup>1</sup>. Cette interprétation paraît très inspirée par la pensée néoplatonicienne et en cela s'éloigne de Platon lui-même. En effet, l'idée que tous les êtres proviennent d'un principe unique et que l'ascension consiste à ne refaire qu'un avec le principe, nous rappelle plus les œuvres de Plotin que celles de Platon. D'autre part, cette interprétation sous-entend que la matière est une force corruptrice qui rend compte de la dégradation de l' me, entre l' me cosmique et l'âme humaine. Or, dans la pensée platonicienne, la matière n'est jamais considérée comme mauvaise car la *khora* n'a aucune caractéristique et être mauvais, est déjà une caractérisation.

Enfin, le mythe du *Timée* semble strictement exclure une assimilation du Démiurge à l' me du monde, d'abord parce que le Démiurge est l'auteur de l' me du monde, ensuite parce que ce dernier admire la beauté du cosmos une fois que celui-ci est animé « *Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde [...] avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit et, comme il était charmé...* »<sup>2</sup>. Même si la première raison relève du mythe, il est impossible de l'exclure complètement, car nous pouvons nous demander pourquoi Platon n'aurait alors pas construit son mythe, en faisant explicitement du monde sensible un corps que le Démiurge se construit, pour devenir lui-même la copie de l'intelligible, ou alors, pourquoi il explique comment le Démiurge façonne l' me du monde et l'unit à l'univers sensible. De plus, l'admiration du Démiurge face à son œuvre vivante, suppose un rapport d'extériorité et interdit donc de confondre l' me du monde et le Démiurge.

---

<sup>1</sup> René Mugnier, *Le sens du mot theios chez Platon*

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 37c

## Le Démiurge et le problème de l'unité

Nous avons désormais éliminé les différentes hypothèses qui permettent d'assimiler le Démiurge à l'une des trois parties de son œuvre. Le Démiurge ne peut être ni le modèle, ni la matière, ni le résultat de son art, car sa nature ne peut être réduite à celle des intelligibles, de la *khora* ou du monde sensible. En effet, le simple fait qu'il soit désigné comme un dieu le distingue des intelligibles, car être un dieu suppose d'être vivant, donc d'avoir une  me qui se meut elle-même, ce qui ne permettrait pas au Démiurge de prétendre à la parfaite immobilité des Idées. Ce statut le distingue aussi de la *khora* puisqu'elle est totalement indéfinissable et dépourvue de caractéristiques, il est impossible qu'elle puisse correspondre à ce qui est divin, aucune créature lui ressemblant ne peut être qualifiée de dieu. Enfin, le rapport d'extériorité et d'antériorité que construit le mythe du *Timée* entre le Démiurge et son œuvre, nous interdit de penser que ce dieu puisse être assimilé à l' me du monde. Le Démiurge doit donc être une entité extérieure aux trois catégories précédentes et, c'est seulement en respectant cet impératif, que nous pouvons comprendre sa nature.

D'autre part, même si la thèse de Clodius Piat était valide, elle poserait le même problème qui nous occupe désormais, celui de l'extériorité. Bien que le Démiurge se confonde avec l' me du monde, il reste l'auteur de la partie corporelle de l'univers, ce qui signifie que l' me existe, dans un premier état, séparée. Or, dans cet état, nous pouvons nous demander d'où peut bien provenir cette  me, puisqu'elle n'est pas l'œuvre d'un démiurge, selon Clodius Piat. Que le Démiurge soit ou ne soit pas l' me du monde, il ne peut se confondre avec les intelligibles ou la *khora*. Nous devons donc admettre qu'il s'agit d'une entité extérieure à ces deux causes.

Il nous est, par ailleurs, inenvisageable de penser que le Démiurge, qu'il soit ou non l' me du monde, puisse s'être formé par hasard ou soit le fruit de la rencontre aléatoire de l'intelligible et de la *khora*, avant tout car une telle rencontre est impossible, car les formes intelligibles ont leur être en elles-mêmes et ne peuvent rien rencontrer d'autre puisqu'elles sont intangibles et ne se trouvent qu'en elles-mêmes. L  où il n'y a pas que l'Idée, elle ne peut être présente. Il ne peut donc y avoir de rencontre entre les intelligibles et la *khora*, par conséquent cela ne peut pas être l'explication de l'origine du Démiurge. D'autre part, le



Démiurge ne peut être engendré par le hasard car cela contredirait le livre X des *Lois*, dans lequel Platon affirme, contre les physiciens, que l'intellect produit nécessairement des œuvres plus belles que celles du hasard « *Il semble, disent-ils, que les choses les plus importantes et les plus belles sont l'œuvre de la nature et du hasard...* »<sup>1</sup>, « *Et tout naturellement, les plus importantes et les premières relèveront de la technique...* »<sup>2</sup>. En effet, affirmer que le Démiurge est le fruit du hasard, revient à affirmer que le hasard a pu produire la meilleure et la plus grande des âmes, alors que l'intellect du Démiurge n'a pas pu faire mieux. Par conséquent, puisque aucun être n'a pu engendrer le Démiurge et que l'intellect produit des œuvres plus belles que le hasard, le Démiurge est éternel et il constitue un être distinct des intelligibles et de la *khora*.

Considérer le Démiurge comme un être extérieur aux deux autres principes, pose, cependant, problème car l'introduction d'une nouvelle cause du monde qui se distingue des autres, semble mettre à mal l'un des projets fondamentaux de l'œuvre de Platon, qui consiste à atteindre l'unité. Cette conséquence est mise en avant par Clodius Piat, dans son article où il refuse de faire du Démiurge une entité extérieure au monde sensible, car une telle hypothèse détruit, selon lui, toutes les tentatives de Platon d'atteindre l'unité du cosmos « *L'unité voilà le but que Platon se propose d'atteindre et vers lequel convergent tous ses efforts [...]* Cette unité n'existe plus, elle se trouve entièrement détruite, si Dieu n'est immanent ni aux intelligibles ni à l'âme de la nature. »<sup>3</sup>.

Il est vrai que penser que l'unité est l'objectif suprême de Platon, semble consister à assimiler l'auteur à la théorie néoplatonicienne où l'Un est la cause de tout ce qui est. Platon semble moins caractérisé par cette recherche, dans la mesure où les Idées ne convergent pas toutes dans un principe suprême, qui serait leur cause et qui leur donnerait l'être. En effet, l'Idée du Bien ne bénéficie pas d'une supériorité ontologique sur les autres, et à supposer qu'elle soit la finalité des autres Idées, car elle est sur le plan éthique supérieure aux autres, le Bien n'est pas la cause de l'être des Idées, sans quoi elles ne seraient plus des Idées, et si les formes intelligibles ne peuvent exister sans leur finalité, la finalité ne peut exister sans les formes. L'intelligible n'obéit donc pas à un principe unique, à moins de considérer l'ensemble des intelligibles comme un seul et même principe.

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 889a

<sup>2</sup> Platon, *Lois*, livre X, 892b

<sup>3</sup> Clodius Piat, « Dieu, d'après Platon » in *La revue néo-scholastique*, 1905, volume 12

Cependant, il est vrai que le problème de l'unité occupe une place importante dans l'œuvre de Platon, car sa méthode dialectique le conduit à rechercher l'essence ou le principe unique des différentes réalités sensibles, en les rassemblant sous une même Idée. Ainsi dans l'*Hippias majeur*, nous voyons que Socrate rejette la possibilité d'une définition du beau par l'énumération de beaux objets, pour se concentrer sur la recherche d'un objet unique, c'est-à-dire la nature de la beauté, ce qui fait qu'un objet peut être qualifié de beau. Nous pouvons noter la tentative de Platon de rassembler la multiplicité du sensible sous l'unité de l'intelligible. Dans ces conditions, il est alors vrai que l'introduction du Démon, comme principe extérieur à l'intelligible, peut empêcher de concevoir un principe unique à l'origine du monde.

Malgré tout, l'unité est déjà mise à mal dans le *Timée*, même sans le Démon, car il n'y a pas alors, une seule cause du monde sensible, mais bien deux, l'intelligible et la *khora*, qui sont parfaitement irréconciliables puisque, selon Platon, deux opposés ne peuvent avoir aucune liaison entre eux. L'opposition entre les deux principes nous permet d'introduire le Démon, dont la nature n'est parfaitement assimilable à aucun des deux, comme un troisième principe intermédiaire entre les deux extrêmes qui, par son existence, les réunit en un tout. La thèse que deux extrêmes peuvent être unifiés par un moyen terme, est présente chez Platon, dans le *Banquet* et le *Timée*. Dans le premier texte, Socrate affirme qu'il ne peut y avoir de rapport entre les dieux et les mortels car ils sont opposés. Cependant, pour que les deux espèces puissent communiquer, il existe des entités intermédiaires, dont la nature hérite des deux opposés, ce sont les démons qui permettent de réunir les deux espèces dans un tout « *Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme ; mais c'est par l'intermédiaire de ce démon que, de toutes les manières possibles, les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille ou dans le sommeil.* »<sup>1</sup>. De même, dans le *Timée*, Platon nous explique que les deux éléments principaux, la terre et le feu doivent être unis par des intermédiaires, l'air et l'eau, pour pouvoir se mélanger en un tout cohérent « *Mais deux éléments ne peuvent seuls former une composition qui soit belle, sans l'intervention d'un troisième ; il faut en effet, entre les deux, un lien qui les réunissent.* »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Platon, *Banquet*, 203a

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 31b-31c

Le Démiurge est un être semblable au vivant, donc à l' me, par conséquent il contient le Même, qui relève de l'intelligible, et l'Autre, qui s'apparente à la *khora*. Il constitue, par conséquent, un intermédiaire entre les deux principes, dont la fin est de les réunir pour que tout ce qui est forme un tout cohérent. Nous pouvons même aller plus loin et considérer que tout ce qui est formé par le Démiurge, constitue des intermédiaires qui permettent l'existence d'une continuité entre la *khora* et l'intelligible, donc la possibilité d'une unité de l'Etre. L'unité, pour Platon, ne résulte pas d'un principe unique d'où découle tout ce qui est, elle est formée par les intermédiaires qui permettent la continuité de l'Etre. Cette dernière établit une parenté entre les principes opposés et garantit l'unité de tout ce qui existe. Le Démiurge est, par conséquent, le principe intermédiaire entre l'intelligible et la *khora*, une entité semblable à une  me, caractérisée par sa bonté et sa sagesse. Il est le premier des dieux et l'exemple même de la divinité.

## Conclusion partielle

Nous avons désormais compris que les dieux sont des vivants immortels, ils sont donc dotés d'un corps indissoluble et d'une âme possédant l'intellect. Leur divinité consiste à s'assimiler autant que possible aux intelligibles qui sont la source du divin, donc à atteindre leur inaltérabilité pour s'extraire du devenir et coïncider parfaitement avec leur être.

Dans cette optique, le corps des dieux permet l'élévation de leur âme vers l'intelligible, en les soustrayant le plus possible des flux sensibles. N'ayant aucun besoin, ils peuvent se consacrer pleinement à la contemplation des Idées et ils ne sont pas soumis aux distractions que fournissent les sensations corporelles. Cependant, le corps des dieux n'est pas ce qui compte le plus dans leur divinité, car les qualités de leur corps ne reposent pas en lui-même mais dans la volonté du Démonstrateur. En effet, les dieux ne sont inaltérables que parce que le Démonstrateur le veut ; par eux-mêmes, en tant qu'êtres générés, ils ne peuvent être inaltérables.

La divinité des dieux consiste avant tout dans leur âme, qui possède trois qualités fondamentales : la sagesse, la justice et la bonté. Ces trois qualités s'impliquent réciproquement car celui qui est sage connaît les intelligibles et agit selon eux, il est donc juste car il laisse la raison commander en lui, et s'il est juste, il est excellent. Comme le semblable aime le semblable, le dieu cherche à réaliser l'excellence des autres êtres, il est donc bon. Ces trois qualités sont celles qui permettent aux dieux d'être le plus semblable possible aux intelligibles et à leur cause finale, le Bien.

La nature du Démonstrateur nous permet de comprendre que les dieux sont des intermédiaires entre l'intelligible et le sensible, dont la finalité est d'assurer l'unité de l'univers en établissant une continuité entre les Idées et la *khora*. Le Démonstrateur exemplifie la nature des dieux, en montrant que leur corps est sans importance et que la divinité consiste en la sagesse, la justice et la bonté, c'est-à-dire l'assimilation aux intelligibles. Il nous informe aussi que les dieux sont des dieux, en raison de leurs fonctions. Nous devons, à présent, comprendre le rôle qui est imparti aux dieux, dans la pensée de Platon, pour terminer notre étude de la divinité platonicienne.

# **III. La fonction des dieux dans la pensée de Platon**

## **Introduction partielle**

L'étude du Démiurge nous a permis de comprendre que la nature des dieux se définit autant par les caractéristiques de leur  me que par leurs fonctions. Le rôle des dieux est d'être un intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, afin de permettre à l'ensemble de ce qui est, d'être une unité cohérente, en apparentant les opposés par un moyen terme. Dans cette optique, la fonction fondamentale des dieux est de mettre en ordre le sensible et de faire en sorte que l'intelligible puisse exister dans le monde matériel, afin que le cosmos soit une copie fidèle de la forme du vivant cosmique.

C'est en raison de cette place de premier ordre dans l'univers, que Platon donne aux dieux une telle importance et que le philosophe consacre tant d'efforts et de recherches pour comprendre leur nature. En effet, la connaissance, pour Platon, doit toujours être orientée vers la recherche du bien. Aussi, l'étude de la nature des dieux ne peut avoir pour but que de connaître le rôle qu'ils jouent dans l'univers et la manière dont ce rôle nous affecte.

La première fonction des dieux semble être celle d'organisateurs de l'univers. Le *Timée* présente le Démiurge comme un artisan qui met de l'ordre dans le chaos de la *khora* pour façonner une image parfaite des réalités intelligibles. Cette action a deux conséquences fondamentales. La première conséquence est qu'elle donne la possibilité au monde tel que nous le connaissons, d'exister, car c'est la relative stabilité des quatre éléments qui permet aux corps d'être, étant donné qu'une trop grande instabilité mène jusqu'à l'incorporel puisque les sens ne peuvent en rendre compte. La seconde conséquence est de rendre le monde intelligible. Seules les Idées sont susceptibles d'intellection, donc pour que la science soit, il faut que le monde ressemble à l'intelligible.

La seconde fonction, qui concerne directement le genre humain, est celle qui fait des dieux le paradigme de l'excellence humaine. Les dieux, parce que les

humains leur sont apparentés par l'intellect, sont l'exemple de notre perfection et ils se présentent à nous comme des modèles pour atteindre le bonheur.

La troisième fonction des dieux découle de la seconde. Il s'agit des interventions des dieux pour nous guider vers le divin. Cette fonction est rendue nécessaire par la nature des dieux, en effet leur bienfaisance rend impossible de penser leur inaction face aux mortels. L'étude de cette fonction nous amène, alors, à nous intéresser aux démons, les intermédiaires qui rendent possible une forme de providence.

Cette étude de la fonction des dieux nous permettra de comprendre la place du divin dans la pensée de Platon, puisque, comme nous l'avons vu, la nature des dieux est d'être le vecteur du divin vers le sensible.

# Les dieux comme organisateurs du cosmos

## Le monde sans les dieux

La première fonction des dieux est d'organiser le monde, afin de lui permettre d'exister tel que nous le connaissons, en en faisant une image de l'intelligible. Les dieux, et plus particulièrement le Démiurge, sont l'une des causes principales de l'existence du cosmos et le meilleur moyen de se représenter l'influence qui est la leur, consiste à nous imaginer l'univers tel qu'il serait si les dieux n'existaient pas et si aucune de leurs actions organisatrices n'avaient été accomplies. Dans le *Timée*, Platon nous donne une image du monde sans les dieux, en décrivant ce qui a précédé l'action du Démiurge. Avant que le dieu producteur ne s'attelle à son œuvre, il ne peut exister que les intelligibles, c'est-à-dire le modèle du Démiurge, et la *khora* qui est ce que le Démiurge va travailler pour façonner le monde.

L'existence de la *khora* est nécessaire car le Démiurge ne peut accomplir une création *ex nihilo*. En effet, contrairement au christianisme, le Démiurge est un dieu producteur, dont l'action est analogue aux artisans mortels. C'est d'ailleurs en raison de cette analogie que Platon le nomme Démiurge. La fonction d'artisan de ce dieu est rendue explicite par la description des activités liées à la construction du cosmos, description qui renvoie toujours à des travaux manuels « *qu'il donna comme s'il travaillait sur un tour...* »<sup>1</sup>. L'article de Francesco Frontera confirme le caractère artisanal des actions de ce dieu, pour affirmer qu'il ne peut être l'auteur des formes « *Cet artisan divin n'opère donc en aucune manière une « création » ex nihilo, parce qu'il est obligé d'agir dans le cadre des éléments qui existent déjà à sa disposition, qu'il peut simplement ordonner [...]* les choses sensibles, sur lesquels il a la capacité « artisanale » d'agir... »<sup>2</sup>.

La *khora* est donc, d'une certaine façon, la matière du monde sensible, elle est « ce de quoi sont faits les objets sensibles » et le « lieu qui les accueille ». En prenant connaissance de ses caractéristiques, nous pourr nt savoir quel serait l'état de l'univers sans les dieux. Or justement, la principale caractéristique de la *khora*, c'est qu'elle n'en a aucune « *Il convient qu'elle (la khora) soit par nature*

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 33b

<sup>2</sup> Francesco Fronterotta, « La divinité du bien et la bonté du dieux producteur » in *Les dieux de Platon*

dépourvue de toute forme. »<sup>1</sup>. En effet, la *khora* a pour fonction d'accueillir les images des formes intelligibles et de leur donner l'être dont elles sont dépourvues puisqu'elles ne sont que des copies, afin qu'elles existent dans le monde sensible. Etant donné que la *khora* est destinée à accueillir en son sein tout ce qui existe et les multiples caractéristiques de tous les objets, il est nécessaire qu'elle-même n'en ait aucune, pour ne pas que ses propres caractéristiques entrent en conflit avec celles des objets sensibles. Si la *khora* avait des qualités, soit elle ajouterait les siennes aux objets ou modifierait les caractéristiques des êtres, soit elle ne serait pas capable de donner l'être à ce qui possède des caractéristiques opposées aux siennes propres. Par exemple, si la *khora* était blanche, il ne pourrait exister d'objets noirs, si elle était chaude, d'objets froids ou si elle était laide, d'objets beaux. Ainsi la *khora* doit, comme une masse de cire servant à faire des empreintes, être aussi lisse et dénuée de caractéristiques que possible « *De même, tous ceux qui, en quelque substance molle, s'appliquent à modeler des figures, ne laissent subsister la trace d'absolument aucune figure...* »<sup>2</sup>.

De plus, si la *khora* est dénuée de toute caractéristique, alors elle ne peut être ni visible, ni tangible, car il faut être coloré, clair ou obscur pour être visible, et il faut être dur, mou, froid ou chaud pour être tangible, et tout cela sont des caractéristiques dont la *khora* est dépourvue. N'étant ni visible, ni tangible, elle n'est donc pas sensible, elle est par conséquent incorporelle « *C'est évidemment corporel que le monde doit être engendré, c'est-à-dire visible et tangible.* »<sup>3</sup>. Ainsi, alors que l'action des dieux semble être de faire entrer l'intelligible dans le sensible, le monde sans les dieux est un monde non sensible et incorporel.

Une autre caractéristique de la *khora*, c'est qu'elle est dominée par le chaos et le désordre. Paradoxalement, alors que la *khora* est dénuée de toute caractéristique et que le Démonurge est présenté comme l'auteur des éléments, il semble qu'il existe, avant l'action du dieu, une certaine forme d'éléments qui se meuvent au sein de la *khora*. Cependant, ces éléments ne sont que des traces des qualités élémentaires, et les entités que nous nommons le feu, l'air, la terre et l'eau ne sont pas encore définies ainsi que parfaitement séparés les uns des autres. « *Tous ces éléments se trouvaient sans proportion ni mesure ; et lorsque fut entrepris l'arrangement de l'univers, même si le feu d'abord puis l'eau et la terre*

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 51a

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 49e

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 31b



*et l'air possédaient bien quelques traces de leurs propriétés, ils se trouvaient néanmoins tout à fait dans l'état dans lequel on peut s'attendre à trouver absolument toute chose quand dieu est absent. »*<sup>1</sup>. Ils ne cessent de se transformer les uns en les autres, à un rythme tel qu'il est impossible de les percevoir et de les distinguer. N'ayant aucune stabilité, ils ne peuvent rien constituer de constant car eux-mêmes ne cessent de devenir autres que ce qu'ils sont.

De plus, les éléments ne cessent de se mêler, de s'entrechoquer et de s'affronter, ainsi ils soumettent l'ensemble de la *khora* à leur action déréglée, de sorte qu'elle est complètement déséquilibrée. Ce chaos engendre la coexistence d'états irréconciliables, l'ensemble devenant à la fois mouillé et enflammé, léger et lourd. Il est donc impossible dans ce désordre, que puisse exister le moindre corps doué de constance et de stabilité, ou que la vie puisse se développer, car le mouvement propre de l'âme se trouverait balayé par la fureur des mouvements désordonnés et incessants des éléments « *la nourrice du devenir, qui offrait à la vue une apparence infiniment diversifiée, ne se trouvait en équilibre sous aucun rapport étant donné qu'elle était remplie de propriétés qui n'étaient ni semblables ni équilibrées, et que, soumise de partout à un balancement irrégulier, elle se trouvait elle-même secouée par les éléments, que secouait à son tour la nourrice du devenir... »*<sup>2</sup>.

D'autre part, le chaos qui est présent au sein de la *khora* se traduit par un mouvement que Platon appelle le mouvement de la nécessité. Ce mouvement, qu'il soit celui de la *khora* elle-même, ou celui des éléments qui se meuvent sans ordre, est une force qui résiste au Démonstrateur dans son œuvre. Ce mouvement se définit par son caractère erratique, Platon le nomme même « *la cause errante* »<sup>3</sup>. Il n'est pas opposé à l'intellect, ce qui sous-entendrait une malveillance de la *khora* et cela est impossible puisqu'elle n'a pas de qualité, mais ce mouvement peut aussi bien aller dans le sens de l'intellect que dans le sens contraire. Il témoigne du caractère désordonné du monde sans les dieux, car il ne suit pas le seul véritable ordre, celui de l'intellect, et car il ne fait pas preuve de constance en ne suivant qu'une seule voie. De plus, la nécessité est bien une forme de mouvement chaotique et non une sorte de loi, puisqu'elle peut être persuadée et organisée par le Démonstrateur pour servir son œuvre. La nécessité représente le

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 53a-53b

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 52d-52e

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 48a

désordre inhérent à la *khora* laissée à elle-même, ce qui limite l'action du Démoniurge.

Enfin, il nous faut admettre que le monde sans les dieux est un monde inconnaissable. Le *Timée* rend ceci particulièrement explicite lorsque le narrateur fait part des difficultés qu'il y a à étudier la *khora* « *Par ailleurs, il y a une troisième espèce, un genre qui est toujours, celui du « matériau », qui n'admet pas la destruction, qui fournit un emplacement à tout ce qui naît, une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtarde qui ne s'appuie pas sur la sensation ; c'est à peine si on peut y croire.* »<sup>1</sup>. Elle ne peut être connue par les sens puisqu'elle ne possède aucune qualité sensible, mais elle ne peut pas non plus être saisie par l'intellect puisqu'elle n'est pas une Idée. En effet, la *khora* est l'opposé des intelligibles, elle est ce qui existe là où les formes intelligibles n'ont aucune influence. Cependant, nous avons vu que ce sont les Idées qui sont la source de toute connaissance et de toute science. Luc Brisson, lui-même, déclare que la *khora* est ce qu'il y a de plus éloigné du divin et de l'intelligible. En toute logique, elle ne peut donc être connue, puisqu'elle est opposée à la source de la connaissance par l'intellect et qu'elle échappe aux sens « *Elle est l'infini indéterminable.* »<sup>2</sup>. Le monde sans les dieux est un univers parfaitement inconnaissable, car c'est un monde où il n'existe aucun accès vers l'intelligible qui pourtant est la seule véritable source de connaissance. De plus, dans cet univers il n'existe que la *khora* qui échappe à toutes les tentatives pour la connaître. Les dieux sont donc responsables de l'existence du sensible, de son organisation et de la possibilité du savoir.

## Les dieux comme cause de l'intelligible dans le sensible

Comme nous l'avons vu, les caractéristiques de la *khora* que les dieux corrigent sont le caractère incorporel, chaotique et inconnaissable de cette dernière. Nous pouvons noter que ces trois caractéristiques s'impliquent, d'une certaine façon, les unes dans les autres. Si la *khora* est incorporelle, c'est parce qu'elle n'a aucune qualité, ce qui est rendu possible par le chaos qu'elle abrite et qui engendre une succession de changements tels, qu'aucune caractéristique ne

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 52a-52b

<sup>2</sup> Alexandra Michalewski, commentaire du *Timée* de Platon de Schelling

peut véritablement exister, puisqu'elle ne cesse de devenir. Cette appartenance totale au devenir exclut toute possibilité de participer de l'Etre et de ce qui relève éminemment de l'Etre, les Idées. C'est cette impossibilité de participer aux Idées qui rend la *khora* inconnaissable. L'implication réciproque des qualités qui séparent le monde sans dieux de notre univers, peut sous-entendre qu'il suffit de modifier une seule caractéristique pour corriger les autres.

C'est exactement ce que fait le Démiurge, puisque son action peut être définie comme une organisation du monde de façon à en faire une image de l'intelligible. Cette organisation suppose d'annuler le désordre des éléments, ce qui leur permet de manifester des qualités stables et définies. Ces qualités des éléments, en parvenant à une certaine forme d'existence, amène la *khora*   abandonner son caractère indéterminé, donc à devenir corporel et sensible. Elle devient, du même coup, connaissable, puisque le seul ordre qui puisse exister, est l'ordre de l'intelligible que le Démiurge prend pour modèle, étant donné qu'il est le meilleur et le plus beau.

Le texte du *Timée*, rend manifeste le fait que l'organisation du Démiurge est la cause de tout ce qui existe, aussi bien sur le plan du corps que de celui de l' me. En effet, en ce qui concerne le corporel, le dieu se charge de son organisation la plus fondamentale, en mettant en ordre les éléments selon des structures géométriques « *Et d'abord que le feu, la terre, l'eau et l'air soient des corps, c'est une évidence pour tout le monde, je suppose ; or, tout ce qui appartient à l'espèce des corps possède aussi la profondeur. Mais, à son tour, la profondeur se trouve, de toute nécessité, envelopp e naturellement par le plan. Toute face plane limitée par des droites est issue de triangle.* »<sup>1</sup>. Pour donner une existence stable et des caractéristiques relativement constantes aux éléments, le Démiurge utilise deux types de triangle, les uns scalènes, les autres isocèles rectangles, qui se combinent pour former soit des triangles équilatéraux, soit des carrés. Ensuite, les triangles équilatéraux se combinent en trois types de figures régulières pour permettre l'existence du feu, de l'air et de l'eau, tandis que les carrés forment des cubes à la base de la terre. Nous constatons que le Démiurge organise les éléments en les assimilant à des figures géométriques régulières, qui sont elles-mêmes des réalités intelligibles. Puisque les éléments sont à la base de tout ce qui est corporel, c'est donc bien par son action qui fait exister l'intelligible au sein du sensible, que le

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 53c-53d

dieu rend possible la présence des corps, par conséquent il est cause de tout ce qui est corporel dans le sensible et du sensible lui-même.

En ce qui concerne l'âme, le rôle des dieux est encore plus important car ils ne se contentent pas de l'organiser, mais ils la produisent aussi. En effet, ils ne la créent pas, car les parties qui la composent, le Même, l'Autre et l'Etre, sont éternelles, mais c'est bien le Démonstrateur qui les assemble. L'âme rationnelle est produite par le Démonstrateur, tandis que l'âme animale est fabriquée par les dieux astraux. Après l'avoir produite, le Démonstrateur se charge aussi de l'organiser, cette fois, selon un paradigme mathématique. Il divise l'âme rationnelle et la distribue selon des proportions harmonieuses, puis il régule les mouvements du Même et de l'Autre en son sein, de sorte que les mouvements de l'Autre soient divisés selon des proportions régulières et ceux du Même soient laissés sans division<sup>1</sup>. Cet usage des sciences mathématiques, aussi bien pour le corps que pour l'âme afin d'opérer une organisation du monde sensible, montre que par son action de produire une image de l'intelligible, le dieu est la cause de tout ce qui est dans notre monde. Le paradigme des sciences mathématiques est particulièrement important, car il met en exergue la place de l'intelligible dans cette organisation, puisque ces sciences sont le degré le plus élevé en dessous de la connaissance des Idées.

D'autre part, le dieu est aussi la cause de la causalité elle-même, dans le monde sensible. La *khora* est caractérisée par le chaos qu'elle abrite et par ses mouvements erratiques. Puisqu'elle est l'incarnation du pur devenir, elle ne peut manifester aucune régularité, par conséquent il ne peut exister aucune loi à laquelle elle se soumette quand elle est laissée à elle-même, ainsi les phénomènes qui se produisent en elle, si phénomènes il y a, existent sans aucun lien les uns avec les autres, même causal « *cela n'était point en repos mais se mouvait sans concert ni ordre...* »<sup>2</sup>. Le dieu est donc l'auteur de la nature en tant que lois qui englobent l'ensemble des phénomènes. En effet, le modèle du Démonstrateur, c'est-à-dire l'intelligible, se caractérise par sa régularité, le fait qu'il est toujours semblable à lui-même. Ces qualités sont précisément celles d'une loi naturelle, puisqu'elles sont élaborées par la science, en observant la répétition des phénomènes. En outre, il est évident que le dieu est l'origine de toutes les lois de

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 35a-37d

<sup>2</sup> Platon, *Timée*, 30a

la nature puisque, selon Platon, tout ce qui se produit, se produit en raison d'un intellect. Or, si tous les phénomènes sont le résultat d'un intellect, ils ne peuvent être provoqués par le hasard, ils sont en vertu des raisons de cet intellect. Les raisons deviennent les causes de l'ensemble des phénomènes, donc les lois de la nature. De plus, cet intellect responsable du cosmos ne peut être qu'un dieu, selon le livre X des *Lois* « *C'est en se servant de tout cela que l'âme, aussi longtemps qu'elle s'adjoit l'intellect divin, puisqu'elle est à juste titre une divinité...* »<sup>1</sup>.

Cette idée que le dieu est cause de la causalité, est rendue explicite par l'analyse du *Timée* de Schelling, elle-même commentée par Alexandra Michalewski. Dans ce commentaire, nous voyons que le Démonstrateur introduit la légalité dans le sensible, c'est-à-dire introduit la loi de la causalité « *l'élément formel de la nature dans son acception la plus restreinte, c'est donc la conformité de tous les objets d'expériences à des lois.* »<sup>2</sup>. Le Démonstrateur permet la causalité car il introduit, dans le sensible, l'intelligible qui porte dans son être même, un ordre et des lois. En modelant le monde pour qu'il soit l'image de l'intelligible, le dieu fait se conformer le sensible aux raisons de l'intellect et des intelligibles, donc il amène les phénomènes à correspondre à une loi « *Le monde si l'on en considère la légalité est l'expression d'une légalité supérieure* »<sup>3</sup>. Cette légalité supérieure ne peut être que celle de l'intelligible ; comme le dieu est celui qui l'introduit dans le sensible, il est l'auteur des lois de la nature et de la causalité dans notre monde.

De plus, cette introduction de la causalité dans le sensible a pour conséquence de rendre le monde connaissable. Pour comprendre cela, il nous faut nous pencher sur les thèses de Kant. Selon lui, notre esprit ne peut comprendre le monde s'il n'est qu'une succession de phénomènes sans rapport, il lui faut soumettre les phénomènes à un système causal pour le comprendre. D'après Schelling, l'action du Démonstrateur peut être saisie comme celle de l'intellect qui organise ce qu'il perçoit, selon une loi donnée par la structure même de son esprit, afin d'être capable de rendre compte du réel. La différence est que Platon transpose dans les objets eux-mêmes ce que Kant place dans l'esprit humain « *Selon Platon l'ordre est une structure des choses mêmes, donnée par le Démonstrateur, intellect suprême, organisateur du cosmos.* »<sup>4</sup>. Ainsi par l'introduction

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre X, 897b

<sup>2</sup> Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme une science*, AK IV

<sup>3</sup> Schelling, *Le Timée de Platon*

<sup>4</sup> Alexandra Michalewski, commentaire du *Timée de Platon* de Schelling

de la causalité, le Démiurge ordonne le monde et nous le rend saisissable par l'intellect.

Enfin nous constatons que l'ensemble des actions du dieu consiste, en ce qui concerne le cosmos, à servir de pont entre l'intelligible et le sensible « *Il est assez clair que la fonction philosophique de la figure « mythologique » du démiurge consiste en ce qu'il devient le trait d'union ontologique entre les choses sensibles et les formes intelligibles... »*<sup>1</sup>. Cela s'exprime de deux man res. D'abord, le dieu constitue un pont, car il est la cause de la ressemblance entre le sensible et l'intelligible, puisqu'il modèle le premier à l'image du second. Ensuite, la connaissance parfaite de l'intelligible de l'ensemble des dieux, permet aux Idées d'exister dans le monde sensible. En effet, les Idées ne sont par des entités physiques, elles ne peuvent donc exister dans notre univers que par le biais de la connaissance que nous en avons. Par conséquent, le fait qu'un être les connaisse parfaitement, leur permet d'exister pleinement dans ce monde et les rend accessibles aux mortels. Si une seule Idée était ignorée, alors personne ne pourrait l'atteindre, et la connaissance complète de l'intelligible serait impossible. La première fonction des dieux est donc de permettre l'existence de l'intelligible dans le sensible, par leurs œuvres et par leur savoir.

## Le dieu est la mesure de toute chose

La fonction de cause, aussi bien du corporel que de la perception de l'intelligible, que Platon octroie aux dieux, lui permet d'ériger une norme objective pour juger de l'ensemble des phénomènes et des notions abstraites.  tant donné que le dieu est la cause de tout ce qui est, il semble légitime d'affirmer qu'il est la mesure de l'ensemble du cosmos puisqu'il est une production des dieux. Cette affirmation du dieu comme d'une mesure universelle, permet à Platon de s'opposer à la thèse de Protagoras qui établit l'homme comme « la mesure de toute chose ». Selon Protagoras, tous les hommes sont les seuls juges de la réalité qu'ils peuvent percevoir, et le jugement de n'importe quel individu est une détermination indiscutable de la nature des objets qu'il appréhende. Il n'existe donc aucune opinion fautive, elles sont toutes également

---

<sup>1</sup> Francesco Fronterotta, « La divinité du bien et la bonté du dieux producteur » in *Les dieux de Platon*

vraies puisque personne, hormis l'individu, n'est habilité à porter un jugement sur ce qu'il perçoit, et ce, même si les jugements sont contradictoires.

Le *Théétète* nous permet de comprendre que cette thèse se fonde sur l'idée que l'unique accès vers le monde dont dispose l'homme, est la sensation. Cette dernière est la seule source de connaissance des objets qui est accessible aux mortels. Dans cet ouvrage la première définition que Théétète donne de la science, est qu'elle n'est rien d'autre que la sensation, et c'est cette opinion que Socrate assimile à la thèse de Protagoras « *Sensation, dis-tu, est science ? –Oui –Tu risques bien d'avoir prononcé, sur la science, une parole qui n'est pas sans valeur, mais celle que disait aussi Protagoras.* »<sup>1</sup>. Si la science n'est rien d'autre que la sensation, donc que dès qu'une personne perçoit un objet elle connaît ses qualités et sa vraie nature, alors il semble indiscutable que chaque homme est la mesure de toute chose. Le fait que les sensations puissent être contradictoires d'un individu à l'autre sur un même objet, ne pose pas de problème car il faut reconnaître que de nombreuses qualités sont perçues toujours en rapport avec d'autres objets. Ainsi, si quelqu'un juge qu'une pierre est chaude et un autre qu'elle est froide, cela est dû au fait que le chaud et le froid ne sont pas vraiment dans les objets en eux-mêmes, mais qu'ils ne sont ressentis qu'en relation avec d'autres objets présentant ces qualités à un degré supérieur ou moindre.

Cependant, il semble facile de réfuter cette thèse en montrant qu'un individu peut voir ses perceptions altérées par les circonstances, comme par exemple la maladie qui peut l'amener à se tromper dans ses appréciations. Pourtant, la thèse de Protagoras nous empêche de décider dans quel état la personne a la capacité de percevoir clairement, puisqu'elle a toujours des sensations quelque soit son état et que la sensation est la seule mesure. D'autre part, si ce que dit Protagoras est vrai, il n'y a aucune raison d'accorder à l'homme la fonction de mesure, car d'autres espèces animales sont douées de sensations et peuvent donc prétendre au rôle de mesure. La thèse de Protagoras peut, malgré tout, répondre à ces objections en affirmant qu'il est vrai qu'il n'existe aucune opinion fausse et que seule la sensation est mesure. Cependant, parmi les sensations, certaines sont plus profitables que d'autres, il faut donc préférer les plus profitables et suivre les conseils de ceux qui peuvent rendre les sensations plus profitables « *On ne doit pas non plus s'exprimer en accusateur, déclarant le malade ignorant parce qu'il*

---

<sup>1</sup> Platon, *Théétète*, 151e-152a

*a des opinions de telle sorte, et l'homme en bonne santé savant parce qu'il en a de différentes. Mais on doit opérer un changement dans l'un des deux sens, car, de ces deux dispositions, l'une est meilleure.* »<sup>1</sup>. Or ce sont les hommes les plus savants qui en sont capables, le savoir n'est pas la connaissance du vrai, mais la capacité d'atteindre le plus profitable. Aussi l'homme est bien la mesure de toute chose car toute sensation est vraie, mais aussi car seul l'homme peut modifier les perceptions en vue d'avoir les plus agréables.

Cependant, Platon réfute tout de même cette thèse, car il n'admet pas que la sensation soit la seule source de connaissance, et parce qu'il affirme que le savoir a pour objet la vérité et non ce qui est le plus agréable. Le philosophe admet que la thèse de Protagoras est valable pour la sensation présente, dans ce cas il ne peut exister d'autre juge que le sujet. Mais dès que les opinions portent sur le passé ou l'avenir, nous constatons nécessairement qu'il existe des plus savants et des moins savants, puisque certains sont capables de prévoir les événements et d'autre non. Ainsi, dans leur domaine d'expertise, la mesure ne peut pas être n'importe quel homme, la mesure doit être le plus savant « *Par ailleurs, je crois que, sur ce que va être la douceur ou l'âpreté d'un vin, l'opinion de l'agriculteur est décisive, mais pas celle du cithariste.* »<sup>2</sup>.

Or nous avons vu que si les phénomènes se produisent selon un certain ordre qui leur permet d'être prédits, c'est parce qu'ils se soumettent aux lois naturelles dont l'origine est la ressemblance du monde sensible avec l'intelligible. Ainsi, le plus savant doit être celui qui connaît le mieux les formes intelligibles, d'autant plus que les Idées sont la seule source de science. Nous savons aussi que l'être le plus savant est, dans ce cas, nécessairement le dieu car il a une connaissance parfaite de l'intelligible, c'est même cette connaissance qui définit sa divinité. En tant qu'auteur du monde et plus grand connaisseur de l'intelligible, le dieu doit donc être logiquement considéré comme la mesure de toute chose. La fonction des dieux semble, par conséquent, aussi de constituer un point de vue objectif et transcendant sur l'ensemble des phénomènes. Le rôle des dieux est de servir de norme à tout ce qui est, afin d'éviter aux hommes d'errer dans le relativisme et d'ignorer la science véritable.

---

<sup>1</sup> Platon, *Théétète*, 167a

<sup>2</sup> Platon, *Théétète*, 178d



Si, en ce qui concerne les sciences physiques, il n'est pas trop difficile d'admettre que la sensation ne suffit pas pour constituer une connaissance, puisque les opinions peuvent être vraies ou fausses, il existe une partie plus réduite des disciples de Protagoras, qui affirme que dans les sciences « de la nature » il y a un savoir objectif, mais concernant la justice et la légalité, l'homme est la seule mesure. Platon ne peut admettre une telle pensée car elle revient à nier l'existence de la justice, en affirmant qu'elle n'est que le nom que les hommes donnent à ce qu'ils jugent le plus utile, et leur thèse semble valide puisque aucun autre être ne peut affirmer l'essence de la justice en dehors de l'humanité. Mais cette thèse conduit, alors, au relativisme des valeurs et au règne de la force.

D'autre part, elle ne peut être que fautive puisque les dieux existent, selon l'argumentation de Platon. En effet, dans le *Théétète*, Socrate admet que la justice existe en vue de l'utilité de la cité, elle ne peut cependant être établie arbitrairement, car comme pour la médecine, l'utilité est une donnée objective parce qu'elle a trait à l'avenir « *L'institution des lois, donc, autrement dit l'utilité, a trait à l'avenir, et tout le monde s'accorderait à dire qu'il est souvent inévitable qu'une cité, quand elle se fixe des lois, dévie de ce qui lui est le plus utile.* »<sup>1</sup>. Les cités peuvent ou non se tromper dans la définition de ce qui leur est profitable et, dans ce cas, elles échouent à déterminer le juste. Les dieux, puisqu'ils ont une connaissance parfaite, savent nécessairement ce qui est le plus utile, par conséquent leurs actions sont réglées selon ce qui est le plus juste. Cela est rendu explicite par le fait que Platon considère que la politique est incapable d'instituer la religion, puisque c'est le divin qui est à l'origine de la cité et non la cité qui est à l'origine du divin « *Une fois de plus, donc la religion est dite être antérieure aux constitutions et aux lois. Elle appartient à la nature même des hommes, avant qu'ils ne s'associent pour former une communauté.* »<sup>2</sup>. Cet extrait de l'article de Gerd Van Riel, nous montre bien que le dieu est la mesure de toute chose, car le divin, en raison de sa connaissance des formes intelligibles, est perçu comme la mesure de la justice et le modèle vers lequel les cités humaines tendent. Ainsi, la première fonction des dieux est d'organiser le cosmos de manière à le faire participer à l'intelligible. De là, ils sont donc la mesure, aussi bien de la science que de la justice.

---

<sup>1</sup> Platon, *Théétète*, 179a-179b

<sup>2</sup> Gerd Van Riel, « Le « service des dieux » chez Platon » in *Etudes platonicienne V : le divin dans la tradition platonicienne*

# Les dieux comme modèle de l'excellence humaine

## La recherche de la connaissance

Les dieux sont la mesure de tout ce qui est, par conséquent en ce qui concerne les humains, ils sont la norme qui permet de définir le juste, le bon et l'excellent. Cette norme, les dieux l'incarnent en représentant le modèle de ce qui est parfait et excellent. Par conséquent, les dieux constituent un exemple et un paradigme que les hommes doivent suivre pour trouver le bonheur, puisqu'il est évident qu'un être heureux est meilleur qu'un être malheureux, donc que le vrai bonheur coïncide avec l'excellence. Ainsi, Socrate affirme dans le *Théétète* que les mortels, pour fuir les maux, doivent s'efforcer d'imiter les dieux car la vie divine est exempte de mal, s'assimiler à elle permet alors d'atteindre le bonheur « *Mais il n'est pas possible, Théodore, ni que les maux soient supprimés car il est inévitable qu'il y ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux [...]* C'est pourquoi il faut fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce que l'on peut. »<sup>1</sup>. Jean-François Pradeau note que cette assimilation de l'homme aux dieux est effectivement ce qui permet à l'homme de réaliser son excellence et de trouver le bonheur, c'est pour cela qu'elle est estimable et souhaitable « *Ici, le choix le plus estimable est bien celui qui porte sur le modèle divin et qui attend de l'assimilation l'acquisition de l'excellence.* »<sup>2</sup>.

Cependant, nous l'avons constaté au début de cette réflexion, la difficulté consiste pour l'homme à comprendre la nature du dieu. Or, il est à présent clair que la philosophie, pour Platon, constitue le moyen privilégié de saisir ce que sont les dieux et le divin. Le processus même de la dialectique platonicienne consiste, en partant des réalités sensibles, à s'élever vers l'intelligible, donc à percevoir la réalité divine derrière l'illusion sensible. Mais la philosophie est en même temps un moyen pour les hommes de s'assimiler aux dieux en acquérant une de leurs qualités distinctives, la connaissance et la science des réalités intelligibles. De plus, cette assimilation est possible grâce à la parenté qui unit ces deux espèces « *Une telle médiation n'est envisageable selon Platon que si l'homme qui doit*

---

<sup>1</sup> Platon, *Théétète*, 176a-176b

<sup>2</sup> Jean-François Pradeau, « L'assimilation au dieu » in *Les dieux de Platon*

*l'imiter ressemble au dieu.* »<sup>1</sup>. Aussi, nous devons penser que l'humanité est capable d'élever son esprit vers les formes intelligibles et que l'assimilation aux dieux n'est possible qu'aux êtres pourvus d'un intellect entraîné à saisir les Idées.

Nous pouvons nous demander alors, en quoi la science des dieux est un modèle que l'homme doit suivre pour atteindre l'excellence, et comment cette connaissance peut permettre l'assimilation de l'homme au dieu. Pour le savoir, nous devons nous rappeler que les Idées sont la source de ce qui est divin, puisqu'elles sont éternelles, vraies et à l'origine de tout ce qui est juste ainsi que bon. Ce sont les formes intelligibles qui constituent la divinité des dieux, c'est-à-dire qui leur permettent de prétendre au titre de créatures les plus parfaites, donc les plus excellentes. La connaissance de l'intelligible a un effet analogue sur l'âme humaine puisqu'elle fait croître la partie divine de cette dernière « *Or le divin est beau, sage, bon et possède toutes les qualités de cet ordre : en tout cas rien ne contribue davantage que ces qualités à nourrir et à développer ce que l'âme a d'ailé...* »<sup>2</sup>. Les ailes de l'âme représentent sa part divine qui lui permet de s'élever vers le domaine des dieux et vers les réalités intelligibles. Elle lui permet aussi de s'affranchir des malheurs du monde sensible, en la mettant hors d'atteinte des maux. Ce qui la nourrit et la renforce sont les qualités qui ne peuvent avoir de véritable existence que par la contemplation des Idées. En effet, la beauté et la bonté ne sont accessibles en elles-mêmes que par celui qui connaît leur essence, les autres ne perçoivent que des exemples de ces qualités sans en comprendre la nature. Quant à la sagesse, elle n'est rien d'autre que la connaissance de l'intelligible, nous voyons donc que le travail philosophique élève l'âme humaine vers le divin et lui permet de ressembler aux dieux.

D'autre part, l'acquisition de la connaissance permet à l'homme de voir le monde depuis le point de vue exemplaire des dieux. Si le dieu est la mesure de toute chose, cela signifie qu'il voit ce qui est réellement. Donc le mortel qui accède à la sagesse des dieux, en devenant divin, ne peut plus être trompé par les illusions et agit au mieux car il sait ce qui est réellement bon, aussi bien pour lui que pour les autres. La connaissance de l'intelligible permet de comprendre que le sensible est le règne de l'illusion, qu'il change sans cesse et n'est jamais ce qu'il paraît être puisqu'il n'est jamais le même, seul l'intelligible est une vérité car il

---

<sup>1</sup> Jean-François Pradeau, « L'assimilation au dieu » in *Les dieux de Platon*

<sup>2</sup> Platon, *Phèdre*, 246d-246e

est éternel, et le bonheur qu'il apporte est inaltérable. Le mythe de la Caverne est particulièrement utile pour comprendre cette idée<sup>1</sup>. L'homme qui ignore les formes intelligibles, passe son existence à espérer ou craindre des ombres qui ne lui apportent que des satisfactions vaines et évanescences. Celui qui, en suivant la véritable nature des dieux, contemple la vérité, perçoit ce qui est réel. Il pousse donc ses facultés de perception à leur excellence, puisqu'elles réalisent ce pourquoi elles existent, c'est-à-dire percevoir la vérité. De plus, cet homme sait désormais parfaitement ce qui lui est utile ou nuisible, et la satisfaction qu'il en retire est véritable et immuable, au point qu'il préférerait tout, plutôt que de perdre cette connaissance « *Ne crois-tu pas que, se remémorant sa première habitation, et la sagesse de là-bas, et ceux qui étaient alors ses compagnons de prison, il se réjouirait du changement, tandis qu'eux il les plaindrait ?* »<sup>2</sup>.

En outre, il semble logique de penser que la sagesse des dieux est un modèle de l'excellence humaine, si nous constatons que l'intellect est, pour Platon, la qualité principale de l'homme, dont la pleine maîtrise lui permet de prétendre à sa perfection. En effet, le mythe de Protagoras nous informe que la qualité qui distingue l'humanité des autres êtres vivants, est la capacité d'apprendre et d'utiliser la science<sup>3</sup>. C'est en partie grâce à elle que les humains peuvent survivre et se développer face aux forces hostiles de la nature. Etant donné que le dieu est l'exemple d'un intellect parfaitement accompli, il peut être légitimement considéré comme le modèle que l'homme doit suivre, pour exprimer tout son potentiel et devenir pleinement ce qu'il doit être.

De plus, l'intellect est considéré par Platon comme la faculté la plus excellente, car elle est l'accès aux réalités elles-mêmes les plus excellentes, les Idées. Les intelligibles par définition sont précisément ce qui ne peut être saisi que par l'intellect et, comme ils sont toujours identiques à eux-mêmes ainsi qu'inaltérables, nous pouvons penser qu'ils sont parfaitement ce qu'ils doivent être, c'est-à-dire qu'ils sont excellents. Donc l'intellect est nécessairement une faculté excellente, car celle-ci permet d'atteindre ce qui est excellent et parce que le semblable produit toujours le semblable et non l'inverse. Enfin, l'intellect semble aussi être une faculté excellente car la vertu qui lui est associée, la science ou la sagesse, est présentée comme la première des vertus, qui donne sa valeur à

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre VII, 514a-516b

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre VII 516c

<sup>3</sup> Platon, *Protagoras*, 321c-322a

toutes les autres. Dans le *Ménon*, Platon fait remarquer qu'une action est utile et bonne si elle est accomplie comme il faut, au moment qui convient, dans le lieu qui convient et avec les bonnes personnes. Le problème c'est que l'ensemble des autres vertus, le courage, la tempérance, la justice ou la piété, peuvent devenir nuisibles si elles ne sont pas appliquées comme il convient. Ainsi, une personne qui ne fuirait pas face à un péril trop dangereux et dont le sacrifice n'apporterait rien de bon à personne, agirait avec courage mais ne ferait pas ce qui est utile et bon « *Prenons l'exemple du courage, lorsque le courage n'est pas raison, mais semble être une simple audace : quand un homme fait voir une audace dépourvue d'intelligence, n'est-ce pas à son détriment ? Tandis que s'il a de l'intelligence, cela lui sera utile ?* »<sup>1</sup>. A l'inverse, la sagesse est la vertu qui permet de reconnaître l'utile et le nuisible, ce qu'il convient et ce qu'il ne convient pas de faire. Cette vertu ne peut donc être prise en défaut et c'est son application qui permet aux autres vertus d'être véritablement bonnes, en trouvant leur juste usage « *Si donc la vertu est une des choses qui sont dans l'âme, et s'il est nécessaire que cette chose soit utile, elle ne peut être que raison.* »<sup>2</sup>.

Ainsi, un intellect parfaitement développé est bien une des conditions de l'excellence humaine. Puisque le dieu est l'être le plus sage, il est donc un modèle que l'homme doit suivre pour être excellent lui-même.

## L'action juste

La seconde caractéristique des dieux est leur bonté et le fait qu'ils soient justes en toute circonstance. Le mortel qui souhaite donc s'assimiler au modèle divin, doit alors agir constamment selon la justice « *se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieu avec le concours de l'intelligence.* »<sup>3</sup>. Ce qui permet à l'action juste de faire ressembler les hommes aux dieux, c'est l'effet qu'elle peut avoir sur l'âme des mortels. La différence entre l'âme des dieux et celle des hommes, c'est que l'âme de l'espèce céleste n'est composée que d'une âme immortelle et raisonnable, produite par le Démon, tandis que l'âme des mortels est composée de trois principes. Le premier est le principe raisonnable qui

---

<sup>1</sup> Platon, *Ménon*, 88b

<sup>2</sup> Platon, *Ménon*, 88c

<sup>3</sup> Platon, *Théétète*, 176b

est aussi présent chez les dieux. C'est la même âme que celle produite par le Démon, même si elle est décrite comme moins pure que celle de l'espèce céleste. Le deuxième et le troisième sont les parties mortelles de l'âme, le *thumos* et l'*épithumia*, qui sont fabriqués par les dieux astraux pour que les mortels pourvoient aux besoins de leur corps périssable. Nous constatons donc que l'âme des dieux est unifiée et totalement raisonnable, tandis que l'âme des mortels est multiple et abrite en son sein l'affrontement de trois principes, le raisonnable, l'irascible et le désirant, chacun cherchant à diriger l'ensemble du corps.

L'action juste, parce qu'elle produit la justice dans l'âme de celui qui la pratique, rend l'âme des mortels semblable à celle des dieux, car elle unifie l'âme sous l'égide du principe qui doit gouverner. En effet, si la justice consiste à ce que chacun ait ce qui lui est sien, en ce qui concerne l'âme, il est juste que le principe raisonnable gouverne car lui seul est capable de prévoir et de connaître. Cela signifie que l'âme juste est une âme où la raison est souveraine, et où les autres principes obéissent aux directives du nous « *Quand donc l'âme tout entière obéit au principe philosophique et qu'elle n'est le siège d'aucune discorde, alors il revient à chaque partie de réaliser l'ensemble de ses activités propres et de devenir juste.* »<sup>1</sup>. Dans ces conditions l'âme mortelle trouve une forme d'unité puisqu'un seul principe gouverne l'être vivant, et que l'âme, n'étant plus divisée par la lutte de ses principes, forme un tout. Cette âme ressemble d'autant plus à celle des dieux, qu'en suivant le principe raisonnable qui est l'âme immortelle et divine, l'ensemble de l'âme devient elle-même immortelle et divine puisqu'elle participe des réalités de cette nature. A l'inverse, l'injustice accroît la dissension entre les parties de l'âme, puisqu'elle permet de diriger à des principes qui n'en sont pas capables « *Disons maintenant à celui qui affirme qu'il est utile à cet homme d'être injuste [...] que sa position n'est rien d'autre que l'affirmation suivante : qu'il serait avantageux pour lui de fortifier [...] la bête aux mille formes et le lion, [...] et d'affamer au contraire l'être humain pour l'affaiblir, de sorte de les deux autres l'entraîneront là où ils veulent aller et [...] de les laisser se déchirer et s'entre-dévorer en se battant.* »<sup>2</sup>. Les principes n'étant alors pas à leur place, ils luttent les uns contre les autres, ce qui empêche le vivant d'être lui-même, puisqu'il est toujours autre, et cela le condamne à demeurer prisonnier du

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre IX, 586e

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre IX, 588e-589a

monde mortel et sensible, où vagabondent les maux, si une partie mortelle prend le contrôle de son âme.

Dans ces conditions, il est évident que la justice est nécessaire à l'excellence humaine et donc que l'homme doit suivre le modèle divin, puisque la justice est synonyme d'harmonie qui apporte la santé et la vitalité à ceux qui l'accueillent, tandis que l'injustice se traduit par la dysharmonie qui apporte la maladie et la faiblesse. Ainsi, dans un tout où règne la justice, les différentes parties sont liées par l'amitié et la concorde, car chacune traite les autres comme elles en ont besoin et elles reçoivent ce qui leur faut. Le tout se trouve alors renforcé puisque l'ensemble de la force des parties converge vers la même fin. A l'inverse, dans un tout victime d'injustice, les parties ne cessent de se nuire pour prendre avantage les unes sur les autres. Le tout est alors affaibli car l'essentiel de sa force est gaspillé en luttes intestines « *Ce sont les dissensions, Thrasymaque, que l'injustice engendre parmi eux, et aussi sans doute des haines et des conflits, alors que la justice engendre la concorde et l'amitié, n'est-ce pas ?* »<sup>1</sup>. Ainsi, pour Platon, dans les corps l'injustice se traduit par la maladie, dans les saisons par des catastrophes naturelles qui mènent aux mauvaises récoltes, et dans l'âme elle apporte le malheur, car elle engendre la dissension et la peine. Nous voyons donc que la justice en amenant l'harmonie, amène chaque être à son plein développement, c'est-à-dire à son excellence, et puisque les dieux sont les êtres les plus justes, l'homme doit les imiter.

D'autre part, la justice est un modèle à suivre, en particulier chez les dieux, puisqu'elle entraîne l'homme à aimer ce qu'aime les dieux. En effet, si la justice rend l'âme humaine semblable à l'âme du dieu, alors elles doivent toutes deux désirer les mêmes objets, puisqu'elles sont guidées par le principe raisonnable qui est toujours porté vers l'amour de la sagesse et de la connaissance. En outre, pour Platon, tous les êtres désirent ce qui est bon, le problème est que malheureusement ils se trompent souvent dans l'appréciation du bien. Cependant, les dieux, en vertu de leur sagesse, ne peuvent se tromper, ils aiment donc le vrai bien et c'est vers lui qu'ils tendent toujours. Ainsi, l'homme juste, parce qu'il aime ce qu'aime les dieux, sait reconnaître le bien véritable et choisit toujours l'existence la plus sensée et la meilleure. Cela est rendu particulièrement explicite dans les mythes platoniciens portant sur la réincarnation. En effet dans ces mythes, les hommes,

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre I, 351d

après avoir reçu la récompense ou le châtiment qu'ils méritent, choisissent eux-mêmes leur nouvelle existence « *Que le premier à être tiré au sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. De la vertu personne n'est maître, chacun, selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en recevra une part plus ou moins grande. La responsabilité appartient à celui qui choisit.* »<sup>1</sup>. Ainsi, un homme qui a passé sa vie dominé par des désirs injustes, choisira une existence où il sera libre de commettre l'injustice pour augmenter ses plaisirs sensibles, sans se rendre compte qu'il choisit une existence malheureuse et coupée du véritable bonheur. A l'inverse, celui qui a toute sa vie agit avec justice, apprécie cette existence et choisit comme nouvelle vie celle qui lui permettra de rester aussi juste que possible et qui lui donnera accès au véritable bien, c'est-à-dire l'harmonie de son corps et de son âme, ainsi que la connaissance de l'intelligible « *Il s'ensuivra, sur la base de la conclusion qu'il en tirera, qu'il sera capable, le regard orienté vers la nature de l'âme, de choisir entre une vie mauvaise et une vie excellente : il considérera comme mauvaise celle qui conduirait l'âme dans une condition plus injuste, et excellente celle qui la rendrait plus juste.* »<sup>2</sup>. Ainsi, en suivant l'exemple du dieu, l'homme s'assure de vivre la vie la plus excellente et d'éviter d'être trompé par les plaisirs injustes.

Nous avons vu que le juste est bon, et que le bon est excellent, donc que la justice mène celui qui la possède à l'excellence de sa nature. Elle a aussi une autre vertu en raison de la nature sociale de l'homme. L'homme juste suit le modèle du dieu, il est par conséquent bon et dépourvu d'envie, il ne désire donc que le bien des êtres qui l'entourent, c'est-à-dire que ces êtres puissent autant que possible réaliser leur excellence. Comme être juste constitue l'excellence de la nature humaine et que les maux rendent injuste, l'homme juste ne cherche à faire de mal à personne « *Ce n'est donc pas l'œuvre de l'homme juste que de nuire, Polémarque, ni à son ami ni à quiconque, mais c'est au contraire l'œuvre de l'homme injuste.* »<sup>3</sup>. Au contraire, il cherche à répandre autant que possible le bien. Le dieu est donc un modèle pour l'homme car il lui permet, en imitant son caractère juste, de constituer des communautés sociales et politiques dans lesquelles tous les membres s'entraident et essaient de se rendre chacun meilleur et plus excellent, dans un cercle vertueux où tous veulent le bien des autres.

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre X, 617e

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre X, 618d-618e

<sup>3</sup> Platon, *République*, livre I, 335d



## La vie la plus divine

Les dieux semblent bien avoir pour fonction de servir de modèle à l'humanité, pour lui permettre d'atteindre son excellence, car celui qui suit l'exemple du dieu peut, en raison de la sagesse et du caractère juste du divin, vivre une vie semblable à celle d'un dieu, c'est-à-dire la vie la plus heureuse et la meilleure. Nous pouvons cependant nous demander ce que signifie vivre une vie semblable à celle d'un dieu pour un mortel. D'après les caractéristiques principales du dieu, qui sont la sagesse et la justice, vivre une vie semblable à celle des dieux veut dire mener une existence philosophique, motivée par l'amour de la vérité et de la connaissance.

Il n'est pourtant pas évident que la vie du philosophe soit la plus agréable parmi les différentes existences qu'un mortel peut mener. Pour le savoir, il faut comparer les modèles de vie, afin de déterminer lequel est le meilleur, c'est-à-dire celui qui offre des plaisirs de plus grande qualité. Il est possible d'en dénombrer trois, puisqu'il y a trois principes de l'âme, qui désirent chacun un objet qui leur est propre. L'*épithumia* recherche les plaisirs physiques, ceux qu'apportent les sens de notre corps, le *thumos* recherche les plaisirs de l'honneur et de la victoire, le *noûs* recherche les plaisirs intellectuels. Chacun des trois plaisirs semblent au premier regard de même valeur, puisque ceux qui les recherchent les estiment tous comme les meilleurs. Cependant, il faut reconnaître que le philosophe est le seul qui peut profiter des trois espèces de plaisir, tandis que les autres n'ont pas accès au plaisir de l'intellect « *Il est nécessaire que le philosophe goûte, dès son enfance, à ces autres plaisirs, alors que celui qui recherche le profit, s'il lui arrive de connaître les êtres réels, n'éprouve aucune nécessité de goûter la douceur de ce plaisir, ni d'en tirer quelque expérience.* »<sup>1</sup>. En effet, le plaisir de l'*épithumia* est accessible à tous les mortels, car il suffit de posséder un corps sensible pour connaître la jouissance et la peine qu'apportent les sens. Il est d'ailleurs évident que le philosophe est sensible à ces plaisirs, sinon la vertu de tempérance lui serait inutile. Le plaisir de l'honneur est partagé par le philosophe et l'homme irascible, puisque pour Platon, le philosophe est appelé à remplir des fonctions politiques, il doit donc connaître la joie de la victoire au combat et des louanges de la foule, autant que celui qui se lance en politique sans être

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre IX, 582b

philosophe. Cependant, seul le philosophe connaît les plaisirs de l'intellect, puisque pour les connaître, il faut que l'homme élève son esprit vers la connaissance du vrai, et une telle élévation est justement la vie philosophique. Par conséquent, le philosophe semble avoir une meilleure vie que les autres, puisqu'il peut apprécier tous les plaisirs.

Le fait que le philosophe seul puisse connaître les trois plaisirs, lui donne aussi une position de juge de ces plaisirs, à laquelle ne peuvent prétendre les autres hommes, puisque seul le philosophe peut faire l'expérience de tous les plaisirs. Selon Monique Dixsaut, cette expérience suppose que ce dernier a fait la comparaison de la qualité de ces plaisirs, il peut donc juger légitimement lequel est le meilleur « *Le philosophe peut donc revendiquer pour lui seul une expérience que les autres, s'ils tentaient de la faire, ne jugerait pas agréable. L'expérience est le seul critère qu'il a en commun avec tous, et il ne l'emporte que parce que la sienne a plus d'extension* »<sup>1</sup>. En outre, le philosophe est une fois de plus le seul à pouvoir prétendre maîtriser la raison qui est l'outil nécessaire à la connaissance et à la recherche de la vérité « *Mais encore ; l'instrument qui est nécessaire pour juger n'est pas l'instrument de celui qui recherche le profit, ni celui de l'ami des honneurs, mais celui du philosophe.* »<sup>2</sup>. Puisqu'il est le plus apte à juger de la vérité et de la qualité du plaisir au regard de son expérience et de sa compétence, le philosophe doit donc juger correctement quel plaisir est le meilleur. Or, puisqu'il reste toujours fidèle au plaisir de l'intellect, il doit nécessairement être le meilleur et celui qui relève de la vie divine.

D'autre part, la vie philosophique est bien semblable à la vie du dieu car elle est celle qui est la plus exempte de peines et de tourments. Ceci apparaît dans le *Théétète*, lorsque Socrate compare la vie de l'homme des tribunaux à celle du philosophe. Cette comparaison nous fait comprendre que l'existence de l'homme des tribunaux est toute entière dominée par la peur. Cet homme, toujours engagé dans des conflits avec les autres, sait que son sort dépend des juges et il vit dans la crainte de ne pas parvenir à les convaincre. Le temps qui s'écoule est pour lui une source d'angoisse, qui le pousse à ne jamais prendre de repos, à ne parler que de ce qui lui est imposé pour obtenir gain de cause. Il vit alors écrasé par la peur et les contraintes, et il mène une existence d'esclave, privé de toute liberté et tourné

---

<sup>1</sup> Monique Dixsaut, *Platon et la question de l'âme*

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre IX, 582d

seulement vers ce qui lui est utile pour survivre « *Car l'esclavage subi depuis leur jeunesse les a privés de croissance, de rectitude et de liberté d'allure. Il les force à agir d'une manière qui les déforme, quand il fait peser sur des âmes encore faibles de grands dangers et de grandes frayeurs...* »<sup>1</sup>.

La raison du tourment de cet homme des tribunaux, est qu'il craint que des maux ne viennent menacer sa vie, son honneur ou ses biens. La vie philosophique affranchit de cette peur car elle fait perdre leur gravité aux maux que redoute la plupart des hommes. En effet, l'exemple des dieux apprend que le pire des maux est de devenir injuste, or ce mal ne peut être causé que par l'individu lui-même, donc s'il reste juste, il a sauvé ce qu'il y a de plus important. La mort, la pauvreté ou la souffrance ne sont plus vues comme de si grands dangers, le philosophe est par conséquent affranchi de la plupart des craintes et se trouve moins affecté par les malheurs, puisqu'il juge que ce qui se produit dans le monde sensible, n'est pas aussi réel ou important que les vérités intelligibles. Comme il connaît la nature immortelle de son âme, le philosophe craint peu les périls d'ici bas, car il a désormais accès à la réalité divine où le mal n'a pas cours. La vie philosophique est bien divine parce qu'elle permet à l'homme de mettre en sûreté ce qui compte le plus et, en lui épargnant le pire des maux qui est donc d'être injuste, lui permet de ne plus craindre les autres.

Enfin, la vie philosophique est la meilleure puisque les plaisirs qu'elle offre sont les plus constants et sont dénués de peine. Les plaisirs physiques, pour Platon, sont en vérité, le plaisir provoqué par la réplétion d'un vide précédent. Ainsi, le plaisir de la nourriture est le plaisir de combler le vide laissé par la faim. Le problème c'est que de tels plaisirs sont toujours précédés de la souffrance qu'entraîne le vide, et sont toujours aussi suivis de la souffrance qui naît du retour de ce vide. Les plaisirs physiques sont donc enracinés dans des cycles de plaisirs et de peines, ils ne sont par conséquent pas purs. Le plaisir de l'intellect est plus pur, avant tout parce qu'il donne accès à des objets plus réels, les Idées. Comme elles possèdent parfaitement l'être, elles sont, au sens le plus complet, et donc doivent apporter plus de plaisirs puisque le plaisir existe et qu'il doit alors relever de l'être. De plus, le plaisir philosophique est un plaisir pur parce qu'il n'est pas précédé de peine. En effet, le vide qu'est l'ignorance ne peut faire souffrir, étant donné que l'ignorant ignore son ignorance. Dès l'instant où ce dernier commence

---

<sup>1</sup> Platon, *Théétète*, 173a

à apprendre, l'ignorance se transforme en désir de connaissance, qui n'est pas une peine mais un plaisir. L'acquisition et la recherche de la connaissance sont autant l'une que l'autre des plaisirs qui ne conduisent pas à un nouveau vide, puisque la connaissance ne disparaît jamais, mais plutôt à une plus grande fécondité de l'esprit. La vie philosophique est donc la meilleure car son plaisir est pur et échappe au cycle de plaisirs et de peines « *Elle échappe au cycle répétitif du vide-réplétion parce que ce qu'elle a compris fait toujours partie d'elle-même et lui confère une manière d'être apparentée aux êtres qui sont toujours.* »<sup>1</sup>. Les dieux ont donc bien pour fonction de servir de modèle à l'humanité, car les mortels qui imitent la sagesse et la justice des dieux, vivent la vie du philosophe, c'est-à-dire la plus divine et la meilleure, celle qui réalise leur excellence.

---

<sup>1</sup> Monique Dixsaut, *Platon et la question de l'âme*

## Eros et les démons, le signe de la providence divine

### Eros et la nature des démons

Nous pouvons déterminer une troisième fonction des dieux dans l'œuvre de Platon, qui s'ajoute aux deux autres pour les rendre véritablement efficaces. Cette fonction est celle qui impose aux dieux de se manifester activement auprès des mortels pour leur venir en aide. Il serait possible, d'une certaine façon, de parler de providence dans la pensée platonicienne, car les dialogues présentent certains événements comme voulus et favorisés par les dieux, afin de guider les hommes. Ainsi dans la *République*, Socrate affirme que l'apparition de philosophes ne peut être que le résultat d'une action divine, comme le signe démonique dont il bénéficie, puisqu'il n'existe aucune cité dont la constitution facilite l'apprentissage de la dialectique, au contraire, la mauvaise organisation de l'ensemble des communautés rend difficile et périlleuse la formation du philosophe<sup>1</sup>. Ceci est encore plus clair si nous nous souvenons que l'activité de Socrate est due, en grande partie, à l'oracle de Delphes qui l'a désigné comme le plus sage des hommes. Les dieux doivent donc avoir pour fonction de guider les mortels à travers des signes ou des présages.

Cette affirmation s'accorde parfaitement avec ce que nous savons de la nature des dieux. En effet, nous avons déjà constaté que la bonté et l'excellence des dieux ne peuvent leur permettre d'être indifférents devant les malheurs des hommes. Une telle attitude ne pourrait être que le signe de l'indolence, de la négligence ou de l'incompétence, trois défauts qui sont incompatibles avec la sagesse et la perfection de l'espèce céleste. Il est donc nécessaire que les dieux interviennent en faveur des mortels. Cependant, dans le *Banquet*, Socrate affirme que les dieux n'ont pas de contact direct avec les mortels « *Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme...* »<sup>2</sup>. La nature du mortel et celle de l'immortel étant opposées, il n'est pas possible qu'elles se rencontrent, puisque là où l'une est présente, l'autre doit être absente, de la même façon que la chaleur et le froid ne peuvent coexister, ils ne font que se succéder. Il faut pourtant que les dieux puissent intervenir dans l'existence des humains, pour remplir l'ensemble de leurs

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre VI, 496b-497a

<sup>2</sup> Platon, *Banquet*, 203a

fonctions. Afin de résoudre ce problème, Platon suppose l'existence d'êtres intermédiaires entre les dieux et les mortels qui sont les démons. Les démons sont, pour le philosophe, des créatures à la nature mixte, qui ne sont ni mortels ni immortels, mais qui participent des deux. Ils peuvent alors communiquer aussi bien avec les dieux qu'avec les humains et font office de pont et de messenger entre les deux espèces, en transmettant la volonté des dieux par la divination. Leur existence est doublement nécessaire, d'abord parce qu'elle seule permet la rencontre du divin et de l'humain, ensuite parce que leur existence, située à l'intervalle des dieux et des hommes, les relie tous les trois, ce qui assure la continuité, et par conséquent l'unité de l'univers « *Et, comme il (le démon) se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers. De lui procède la divination dans son ensemble...* »<sup>1</sup>.

Parmi les démons, il en existe un qui est particulièrement connu, il s'agit d'Eros considéré par Platon, comme le plus grand et le plus puissant d'entre eux. Cela peut s'expliquer par le fait qu'Eros représente le paradigme et l'essence intermédiaire du démon. Puisque sa nature est de désirer le beau et le bon, il ne peut pas les posséder « *Eros ne devrait-il pas être amour de la beauté, et non de la laideur ?[...] N'avons-nous pas admis qu'il aime ce dont il manque et ce qu'il n'a pas[...] Par conséquent Eros manque de beauté et il n'en a pas.* »<sup>2</sup>. Mais le simple fait de rechercher ces qualités, signifie que ce dernier en participe plus que ceux qui ne les recherchent pas car ils les ignorent. Eros est intermédiaire de la même façon que le philosophe tient le milieu entre l'ignorance et la science, puisque son désir de savoir témoigne de son manque de science mais prouve sa connaissance de sa propre ignorance « *Les ignorants ne tendent pas davantage vers le savoir ni ne désirent devenir savants.* »<sup>3</sup>.

La nature intermédiaire d'Eros est expliquée par son origine, il est le descendant de Pénia, la pénurie, et de Poros, le dieu plein de ressources. De par ses parents, il participe à la fois de la pauvreté et du vide, mais il participe aussi de la fécondité de l'esprit et des moyens de combler le vide. De plus, comme il a été conçu le jour de la naissance d'Aphrodite, il est amoureux de la beauté et du bon. Son origine témoigne donc d'une nature parfaitement intermédiaire entre la

---

<sup>1</sup> Platon, *Banquet*, 202e

<sup>2</sup> Platon, *Banquet*, 201a-201b

<sup>3</sup> Platon, *Banquet*, 204a

misère et la richesse « *Aussi Eros n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence.* »<sup>1</sup>. Eros est donc le meilleur représentant de la condition démonique, puisqu'il tient le milieu entre la condition mortelle, marquée par la pénurie et le vide, et la condition des dieux, caractérisée par l'abondance ainsi que l'excellence. Il l'est aussi parce qu'il tend vers le beau et le bon et non vers le contraire ; il vise donc l'excellence et le bien.

D'autre part, Eros représente un guide qui élève les mortels vers le modèle des dieux, puisque le désir du beau permet d'accomplir l'élévation de l'esprit vers les réalités intelligibles. Par l'action d'Eros, l'homme commence par désirer et aimer la beauté d'un corps, celle qui est la plus saisissable pour les mortels. Puis il se met à reconnaître la beauté de tous les corps, il découvre alors que la beauté n'est pas un objet physique, mais une essence. L'homme se met à désirer alors la beauté des âmes, puis celles des actions justes qui rendent les âmes belles. Il s'élève alors vers la beauté des sciences qui guident les belles âmes et il peut enfin contempler le véritable objet du désir du beau, l'Idée éternelle et incorruptible de la Beauté<sup>2</sup>. Ainsi Eros remplit parfaitement sa fonction d'intermédiaire chargé d'élever les mortels vers l'excellence, puisque c'est lui qui donne l'impulsion qui conduit les hommes vers les réalités éternelles, dont la connaissance leur permet d'imiter les dieux et ce faisant, d'atteindre l'excellence et le bonheur.

Cela est d'autant plus vrai que la philosophie semble être la véritable nature d'Eros, sa nature la plus divine, les formes que prend ce démon n'étant que des imitations de l'amour du *logos*, ainsi que l'affirme Monique Dixsaut « *La quatrième espèce, celle du délire érotique, peut être dite « la meilleur » si elle se transcende vers sa forme la plus haute, l'erôs philosophique qui est la vérité ultime d'erôs.* »<sup>3</sup>. La philosophie est la vérité d'Eros puisque ce démon désire ce qui est beau et bon. Or, l'entité la plus belle et la meilleure doit nécessairement être celle qui est éternelle, inaltérable et être la cause de tout ce qui est beau et bon. Cette entité n'est autre que l'Idée du Bien, dont la contemplation ainsi que la connaissance sont les plus grands biens qu'il est possible d'imaginer, car ils mènent l'âme à suivre la vie divine. De plus, l'une des finalités d'Eros est de conduire les vivants mortels vers l'immortalité, afin qu'ils puissent conserver la beauté et la bonté pour toujours « *Or le désir d'immortalité accompagne*

---

<sup>1</sup> Platon, *Banquet*, 203e

<sup>2</sup> Platon, *Banquet*, 210a-212a

<sup>3</sup> Monique Dixsaut, *Platon et la question de l'âme*

*nécessairement celui du bien, d'après ce dont nous sommes convenus, s'il est vrai que l'amour a pour objet la possession éternelle du bien. »*<sup>1</sup>. Ainsi, c'est sous l'action d'Eros que les vivants s'unissent, afin d'engendrer une descendance qui assure, d'une certaine façon, la continuité de leur existence « *Car, dans le monde animal, la nature mortelle obéit au même impératif que celui qui vient d'être formulé quand elle cherche, dans la mesure du possible, à perpétuer son existence, c'est-à-dire à être immortelle. Or elle ne le peut qu'en engendrant, de façon à toujours laisser un être nouveau à la place d'un ancien. »*<sup>2</sup>. Cependant, par la recherche philosophique, l'homme, sous l'action d'Eros, voit son esprit devenir fécond et mettre au monde, avec l'aide des intelligibles, des discours et des pensées qui sont des descendants immortels, puisqu'ils sont incorruptibles<sup>3</sup>. L'homme s'immortalise alors par sa participation aux Idées. La philosophie vers laquelle Eros nous pousse, nous permet de réaliser parfaitement la possession éternelle du bien et l'acquisition de l'immortalité. L'Eros philosophique est donc la véritable nature de ce démon, par conséquent il est bien le signe que les dieux ont pour fonction de prendre soin des mortels et de les guider vers l'excellence.

## Les délires divins

Le moyen privilégié des dieux pour agir sur les mortels par le biais des démons, est pour Platon, la divination. En effet, dans le *Banquet*, les démons sont désignés comme responsables des rêves prémonitoires ou des oracles « *De lui (le démon) procèdent la divination dans son ensemble, l'art des prêtres touchant les sacrifices, les initiations, les incantations, tous le domaine des oracles et de la magie. »*<sup>4</sup>. Eros et les autres démons ont pour fonction de permettre à l'homme d'accéder à une vérité supérieure, ils sont donc responsables de l'état qui est désigné sous le nom de délire inspiré. Ce délire est particulièrement important dans le *Phèdre*, où Socrate semble penser que sous l'action divine, l'homme entre dans un état qui échappe à la raison humaine, pour ressentir et partager des vérités qui dépassent l'expérience habituelle des mortels. Contre le discours de Lysias qui désigne l'amour comme une folie, donc un mal qu'il faut fuir, Socrate affirme que

---

<sup>1</sup> Platon, *Banquet*, 206e-207a

<sup>2</sup> Platon, *Banquet*, 207d

<sup>3</sup> Platon, *Banquet*, 209a-209e

<sup>4</sup> Platon, *Banquet*, 202e-203a



l'amour, apporté par Eros, est bien une folie puisqu'elle fait agir l'homme en dehors de sa raison, mais que la folie n'est pas toujours un mal, elle peut être en vérité un don des dieux « *Mais le fait est que les biens les plus grands nous viennent de la folie qui est, à coup sûr, un don divin.* »<sup>1</sup>. Pour confirmer ses dires, le philosophe prend l'exemple de différentes folies inspirées, reconnues par son époque, comme les prophéties de la Pythie et le délire poétique. Dans le premier cas, nul ne peut nier que c'est sous l'effet du délire que la prêtresse livre ses oracles, puisqu'ils sont toujours sujet à interprétations. Ce ne sont pas des paroles rationnelles et son état est celui d'une personne qui perd la raison, pourtant ses prédictions sont considérées comme la source de nombreux bienfaits pour les grecs, comme lors des guerres médiques « *La prophétesse de Delphes et les prêtresses de Dodone, c'est bien sous l'emprise de la folie qu'elles ont rendu de nombreux et éminents services au Grecs.* »<sup>2</sup>. Dans le second cas, Socrate affirme que le poète inspiré, qui est d'une certaine façon possédé par le dieu, c'est-à-dire enthousiaste au sens étymologique, produit des œuvres plus belles que celui qui ne peut compter que sur son art, puisque le premier prononce des mots divins, tandis que l'autre ne peut accomplir que des œuvres mortelles, donc plus éloignées de la perfection « *La troisième forme de possession et de folie est celle qui vient des Muses [...] de même, devant la poésie de ceux qui sont fous, s'efface la poésie de ceux qui sont dans leur bon sens.* »<sup>3</sup>. Le délire et la folie apportés par les démons, sont donc un état qui permet de percevoir le vrai ou le beau, au-delà des sens physiques.

La folie inspirée peut alors être rapprochée de l'état de celui qui, après être sorti de la Caverne, y redescend et, n'étant plus habitué aux ombres, voit sa vision brouillée. Il apparaît aux autres comme fou ou stupide puisque sa perception n'est plus la même et qu'il n'est plus habitué aux mœurs d'ici-bas « *Mais alors, trouves-tu là quelque raison de t'étonner si quelqu'un, qui est passé des contemplations divines aux malheurs humains, se montre malhabile et apparaît bien ridicule...* »<sup>4</sup>. Monique Dixsaut semble confirmer cette hypothèse, en considérant que la folie est, pour Platon, le masque d'une parole intelligente qui est incompréhensible pour ceux qui n'ont pas étudié l'intelligible. Ainsi, le

---

<sup>1</sup> Platon, *Phèdre*, 244a

<sup>2</sup> Platon, *Phèdre*, 244b

<sup>3</sup> Platon, *Phèdre*, 245a

<sup>4</sup> Platon, *République*, livre VII, 517d

philosophe paraît être fou aux yeux du plus grand nombre « *La figure traditionnelle de la folie divinatoire n'est dans le Phèdre que le masque ou la métaphore de la parole inspirée par l'intelligence, celle du philosophe, celle de Socrate.* »<sup>1</sup>. Le délire inspiré qui est un don des dieux, par l'intermédiaire des démons, est donc en vérité, l'accès à l'intelligible. Par conséquent les dieux semblent bien agir pour guider les mortels, en leur dévoilant les êtres réels.

Le délire divin et la divination sont aussi une action des dieux qui permet à l'homme de dompter la partie de leur âme la plus rebelle à la raison, l'*épithumia*. Il est vrai que la divination plonge le sujet dans un état irrationnel où il est privé de son bon sens. Cela paraît paradoxal parce que Platon affirme que la divination permet d'atteindre la vérité et qu'elle est assurément l'appréciation d'une intelligibilité supérieure à celle des mortels. Dans le *Timée*, Platon donne une explication de ce paradoxe en rapportant les causes de l'institution de la divination par les dieux. Le principe de l'âme qui permet la divination chez les mortels, est l'*épithumia*, puisque la divination est un état irrationnel où le sujet perçoit et communique par des images. Les dieux ont lié cet art à cette partie de l'âme parce qu'ils savaient qu'elle serait toujours inaccessible au discours de la raison. N'étant sensible qu'aux images et aux sensations, l'espèce céleste, par l'intermédiaire des démons, envoie à ce principe des images afin de l'accorder avec la raison. Ces images le préviennent des malheurs que provoque l'attachement au vice et de la félicité qui suit la vertu. Le procédé de la divination est une action des dieux en vue de réconcilier les différentes parties de l'âme humaine sous l'égide de la raison « *Les rêves divinatoires constituent le moyen surnaturel, et pourtant ordinaire et commun à tous les hommes, qu'ont inventé les dieux pour soumettre la partie désirante.* »<sup>2</sup>. D'autre part, nous pouvons penser que tout ce qui est lié au *noûs* demande un apprentissage, et donc du temps, à l'inverse, l'*épithumia* est le siège des sensations qui sont universelles et immédiates, par conséquent il permet de communiquer de manière plus directe avec les humains. La divination sert donc deux objectifs, d'abord celui de dompter les désirs irrationnels par des images dictées par la raison divine, ensuite de guider les hommes vers l'excellence, en communiquant par le biais d'une faculté immédiate et universelle, la sensation.

---

<sup>1</sup> Monique Dixsaut, *Platon et la question d l'âme*

<sup>2</sup> Monique Dixsaut, *Platon et la question d l'âme*

Cependant, même si la divination est un processus irrationnel, son interprétation ne peut se faire que par l'intermédiaire de la raison. Le message que délivre le délire inspiré est toujours obscur et cryptique, il n'est pas évident à comprendre, puisque tout ce qui est lié au sensible n'est qu'une image de l'intelligible et ne peut pas transmettre parfaitement la nature du réel. Ainsi, si l'être inspiré profère des paroles porteuses de vérité quand il délire, il ne peut comprendre le sens de cette vérité qu'une fois revenu dans son bon sens, de la même façon que celui qui fait un rêve prémonitoire ne peut en comprendre les sens qu'une fois réveillé, quand sa raison a retrouvé tous ses moyens « *Au contraire, c'est à l'homme dans son bon sens qu'il appartient de comprendre, après se les être remémorées, les paroles proférées à l'état de veille ou en songe sous l'effet de la divination et de l'enthousiasme et, tout ce qu'il a eu comme apparitions, d'expliquer par le raisonnement de quelle manière et pour qui tout cela signifie quelque chose de mauvais ou de bon, que ce soit pour le présent, le passé ou le futur...* »<sup>1</sup>.

L'étude de la divination et des signes envoyés par les démons, doit aussi nous faire penser au signe divin de Socrate. Ce signal semble être l'exemple même de l'action des dieux pour guider les mortels, puisqu'il a pour but de détourner Socrate d'une mauvaise action. Le fait qu'il soit parfois nommé le démon de Socrate, confirme notre idée que l'une des fonctions des dieux est d'agir pour élever les hommes vers la vérité, puisqu'il donne l'impression qu'une divinité veille sur Socrate et le guide sur le chemin de la connaissance de la vérité et de la justice. De plus ce signe, comme les autres divinations, doit être interprété par la raison, il s'agit donc bien d'un procédé pour élever l'intellect humain et non d'une illusion composée d'images et d'apparitions « *« Contrairement à Xénophon, dont on a vu qu'il court-circuite l'étape de déchiffrement de l'intervention du signe divin, Platon insiste sur ce moment exégétique qui correspond en fait au déploiement du rationalisme de Socrate. L'interprétation de l'intervention du signe s'effectue sous l'égide de la raison et doit satisfaire aux exigences de la raison. Mais la raison n'est pas pour autant souveraine, car elle se montre docile et obéissante à un signe divin dont elle ne conteste jamais les interventions.* »<sup>2</sup>. L'origine divine du signe de Socrate peut être considérée comme

---

<sup>1</sup> Platon, *Timée*, 71e-72a

<sup>2</sup> Louis-André Dorion, « Socrate le daimonion et la divination » in *Les dieux de Platon*

un exemple de l'action des dieux, pour favoriser l'élévation des mortels. Nous pouvons cependant nous demander pourquoi le signal ne fait que défendre à Socrate d'agir, mais ne lui prescrit pas ses actions. Il est possible de penser en lisant le premier livre des *Lois*, que ce signe, comme la raison, n'est pas une contrainte « *Parce que, en effet, le calcul rationnel est beau, mais doux en ce qu'il n'utilise pas de contrainte...* »<sup>1</sup>. Par conséquent, il ne peut que faire sentir à la personne qu'elle dévie du droit chemin, mais il ne peut pas lui imposer une conduite, pas plus qu'il ne peut empêcher quelqu'un d'agir en l'entravant physiquement. Ainsi, il nous est possible de penser que les dieux ont bien pour fonction de guider les mortels vers l'excellence, puisque la divination ou le signe divin de Socrate sont des exemples de leur action par l'intermédiaire des démons.

## L'ambivalence d'Eros

Les dieux ont bien pour fonction d'agir dans le but de guider les mortels et de les élever vers leur excellence. Cependant, l'action qu'ils exécutent par l'intermédiaire des démons est sujette à certaines limites. La providence divine ne suffit pas à assurer le contrôle de la raison dans l'âme humaine, puisque même éclairés par les oracles, les hommes peuvent mal agir et se détourner de la justice. Cette limite de l'action divine s'explique par l'ambivalence fondamentale du moyen que l'espèce céleste utilise pour entrer en contact avec les mortels, qui est Eros. Nous avons vu qu'Eros est le moteur du philosophe, c'est par lui que l'homme désire et parvient à trouver le savoir ainsi que la connaissance des êtres réels. Le désir de la beauté qu'il insuffle, provoque une élévation de la recherche des beaux corps, puis des belles âmes et enfin de l'Idée de la beauté elle-même. D'autre part, le philosophe étant décrit comme un amoureux du *logos*, il semble évident que c'est par l'action d'Eros qui préside à l'amour, que l'homme peut s'élever dans la connaissance de l'intelligible, d'autant que cette connaissance permet aux mortels d'accéder à l'immortalité, ce que vise aussi Eros, en donnant naissance à des enfants immortels, c'est-à-dire des discours et des pensées.

D'une certaine manière, nous pouvons considérer que l'action d'Eros sur une âme, est le signe qu'elle possède un naturel philosophique. Cela semble logique si nous nous rappelons que Eros est aussi une figure du philosophe.

---

<sup>1</sup> Platon, *Lois*, livre I, 645a

Comme lui, ce démon est dans une position intermédiaire entre le savoir et l'ignorance, ce qui l'amène à désirer acquérir la connaissance. Ainsi, nous pouvons supposer qu'il existe une ressemblance entre le démon et les âmes qui sont sous son influence, donc qu'Eros agit le plus intensément sur les âmes ayant un naturel philosophique, c'est-à-dire qui ont les capacités de saisir l'intelligible et une telle faculté de désirer, qu'elles recherchent un objet aussi vaste et réel que la vérité pour être comblées.

Cependant, Eros possède une nature double, comme en témoignent les discours qui précèdent ceux de Socrate, dans le *Banquet*. Les discours de Pausanias et d'Eryximaque opèrent une distinction entre l'Eros « céleste » et l'Eros « vulgaire » « *Tout naturellement, la correction impose que l'Eros qui coopère avec l'une ( des deux espèces d'Aphrodite) soit appelé le « Vulgaire » et que celui qui coopère avec l'autre soit appelé le « Céleste »*<sup>1</sup>. L'Eros « céleste » est celui qui élève l'âme des mortels vers les réalités supérieures, la connaissance et la justice. L'Eros « vulgaire » enchaîne l'homme aux réalités sensibles et le pousse à rechercher les plaisirs vains et évanescents du monde des mortels. Si le premier participe de son parent divin, et permet d'atteindre la plénitude en offrant la possession de ce qui est le plus réel, le second ne produit que la pénurie qu'il hérite de son autre parent. Il conduit la personne à rechercher des plaisirs qui, dès qu'elle les saisit, s'évanouissent. L'Eros vulgaire ne fait que perpétuer le vide puisque, en le suivant, l'homme n'obtient rien et ne fait que poursuivre un mirage qui ne lui apporte pas de réelles satisfactions, parce qu'il ne lui offre aucun objet réel. Eros peut donc aussi bien apporter l'élévation de l'homme vers ce qu'il y a de plus divin en lui, que le faire chuter dans son versant le plus bestial. L'action d'Eros peut être considérée de la même façon que Monique Dixsaut envisage la folie chez Platon, c'est-à-dire comme le signe que l'homme doit devenir un dieu ou une bête, et ne peut demeurer à un niveau humain qui n'existe pas « *Il n'y a pas de niveau proprement humain : l'homme ne peut que basculer du côté de l'animal ou du dieu.* »<sup>2</sup>.

L'ambivalence d'Eros nous montre qu'il est le moteur des deux types d'hommes les plus opposés, pour Platon, l'homme royal ou philosophique, et l'homme tyrannique. Tous les deux sont guidés par Eros, même si ce n'est pas

---

<sup>1</sup> Platon, *Banquet*, 180e

<sup>2</sup> Monique Dixsaut, *Platon et la question d l'âme*

dans une direction semblable. Le premier voit son existence gouvernée par l'Eros philosophique, qui le pousse à désirer la vérité et la connaissance de l'intelligible, tandis que l'autre possède une âme dominée par le désir, mais un désir sans objet défini. Il cherche donc à s'emparer de tout ce qui est, pour combler un désir infini qui n'est autre que le désir de désirer et qui ne connaît pas de fin, puisqu'il n'a pas de véritable objet. L'âme de l'homme tyrannique est contrôlée par sa partie épithumique, comme l'homme oligarchique et démocratique. Cependant, pour l'homme oligarchique, c'est la partie la plus modérée de ses désirs qui le contrôle, puisqu'il faut pouvoir faire preuve de tempérance pour accumuler les richesses, mais il est capable d'actes terribles si l'injustice ne lui coûte rien « *Il ne satisfait que les désirs nécessaires qu'il éprouve, il ne se permet aucune autre dépense, et il maîtrise les autres désirs, qu'il juge frivoles.* »<sup>1</sup>. L'homme démocratique est dominé par la multiplicité de ses plaisirs, puisqu'il croit que la diversité lui offre la liberté qu'il chérit par dessus tout, ainsi ses multiples désirs se succèdent rapidement, prenant tour à tour le contrôle de son âme « *il confie toujours le commandement de son âme au plaisir qui surgit soudainement, comme s'il était soumis au destin, jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, puis il s'abandonne à un autre, et cela sans en mépriser aucun, mais en les nourrissant de manière égale.* »<sup>2</sup>.

L'homme tyrannique apparaît, lorsque dans une âme où se succède une multitude de plaisirs, le désir pur prend le contrôle de l'âme toute entière. Ce désir est le désir de désirer, et de satisfaire l'ensemble de ses désirs, sans frein ni limite d'aucune sorte. Cet homme tyrannique est dominé par l'amour, quand ce sentiment prend l'apparence d'un tyran implacable qui ne cherche qu'à se satisfaire, peu importe le mal fait aux autres « *...de sorte que le tyran Eros, installé à l'intérieur, prend le gouvernement de tout ce qui relève de l'âme.* »<sup>3</sup>. Ce type d'homme est alors semblable à Calliclès dans le *Gorgias*, un être qui juge que le plus grand bonheur est d'éprouver une infinité de désirs, et d'avoir la force suffisante pour les satisfaire « *Au contraire la vie de plaisir est celle où on verse et on reverse autant qu'on peut dans son tonneau.* »<sup>4</sup>. Ce faisant, il se retrouve dans un état semblable à celui qui voudrait remplir le tonneau des Danaïdes, c'est-à-dire un tonneau percé. L'Eros qui domine l'homme tyrannique, en

---

<sup>1</sup> Platon, *République*, livre VIII, 554a

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre VIII, 561b

<sup>3</sup> Platon, *République*, livre IX, 573

<sup>4</sup> Platon, *Gorgias*, 494b

l'occurrence ce désir infini de désirer et d'obtenir tout ce que nous désirons, ne cesse de le pousser dans une recherche frénétique de plaisirs qui s'évanouissent dès qu'il les obtient. Il s'élance dans une éternelle fuite en avant, au sein des illusions du devenir, sans jamais trouver le repos ou un objet qui soit vrai. Ainsi, aussi bien chez le philosophe que chez le tyran, Eros est le principe moteur qui domine toute leur existence, comme le souligne Monique Dixsaut « *le philosophe est aussi excessif que le tyran, ce qui est normal puisque lui aussi est en proie à erôs.* »<sup>1</sup>.

L'ambivalence d'Eros nous montre que l'action des dieux est en partie limitée, puisqu'elle peut aussi bien faire le bien des mortels que les corrompre. Pour qu'elle soit pleinement efficace et qu'elle ne provoque aucune perversion, il est nécessaire qu'elle soit secondée par une action des hommes cherchant à imiter les dieux. Cette action est l'éducation qui permet de faire en sorte que le bon naturel soit orienté vers la vertu et la vérité, et non vers la démesure et le vice. Le mythe de la Caverne souligne la nécessité de l'éducation, puisqu'il est clair qu'aucun prisonnier ne peut s'échapper de ses entraves ou essayer de sortir sans aide, au contraire il faut même les contraindre à voir le monde réel « *Si par ailleurs, dis-je, on le tirait de là par la force, en le faisant remonter la pente raide et si on ne le lâchait pas avant de l'avoir sorti dehors à la lumière du soleil...* »<sup>2</sup>. L'éducation est donc nécessaire pour compléter la fonction de modèle et de guide des dieux. Or, pour que l'éducation soit efficace, il faut qu'elle soit une démarche politique, encadrée par la Cité entière. Cependant, nous pouvons penser que l'homme ne peut atteindre son excellence qu'en faisant partie d'un tout politique, comme chaque être du monde fait partie du tout qu'est le cosmos, et même le plus grand philosophe, s'il était seul, ne pourrait être excellent sans faire partie d'une cité. Par conséquent, il est possible de considérer que l'ambivalence même d'Eros est le moyen utilisé par les dieux, pour amener les hommes à constituer la cité la plus parfaite possible, de façon à rendre réalisable l'imitation du dieu et l'excellence de l'homme. Ainsi, les dieux ont bien pour fonction d'agir afin d'élever les mortels vers l'excellence, puisque même le versant négatif d'Eros peut être vu comme un moyen d'inciter les humains à atteindre l'excellence, sur le plan politique et éthique.

---

<sup>1</sup> Monique Dixsaut, *Platon et la question d l'âme*

<sup>2</sup> Platon, *République*, livre VII 515e-516a

## Conclusion partielle

L'étude des différents rôles que Platon octroie aux divinités dans sa pensée, nous a permis d'isoler trois fonctions des dieux qui sont, l'organisation du monde, le fait de servir de modèle pour l'excellence humaine et le rôle de guide afin de mener les hommes vers cette excellence. Ces fonctions s'enracinent toutes dans la nature des dieux, en tant qu'êtres sages et bienveillants, intermédiaires entre l'intelligible et le devenir. En effet, c'est en raison de leur sagesse que les dieux connaissent le véritable bien de tous les êtres, et c'est en vertu de leur bonté qu'ils veulent que tous puissent atteindre ce bien.

Dans le cadre de l'organisation du monde, les dieux sont essentiels, car ils constituent le pont qui réunit l'intelligible et le sensible ; c'est leur existence qui rend possible la participation de tout ce qui existe aux Idées. De plus, ils permettent de penser un fondement objectif des principes de la science, le monde possède alors une réalité qui est toujours la même pour tous, et sur laquelle l'ensemble des individus peuvent tomber d'accord. Ainsi, le rôle des dieux et de nous permettre d'échapper au relativisme total.

Les dieux sont bien le modèle de l'excellence humaine, puisque les hommes partagent avec eux l'intellect et que c'est cette fonction qui est la caractéristique fondamentale de l'homme, donc qui est la clé de son excellence. En imitant les dieux, les mortels apprennent à reconnaître le véritable bien et trouvent la paix, en harmonisant les parties de leur âme qui obtiennent chacune ce qui leur est propre. Ainsi, l'être humain accède à la vie la plus divine, celle qui offre le plus de plaisirs et le moins de peines.

De plus, en raison de leur bonté, les dieux se doivent de guider l'homme vers son excellence par l'intermédiaire des démons, et en particulier d'Eros, qui motive la recherche de l'intelligible et apaise la partie la plus irrationnelle de l'âme. Cette providence divine est telle, que même le versant négatif d'Eros, qui conduit à la tyrannie, permet une forme d'élévation de l'âme en conduisant l'homme à rechercher la constitution politique la plus parfaite, pour produire une éducation excellente qui oriente l'âme vers la vertu. En conclusion, pour Platon, la fonction des dieux est donc de constituer un pont vers l'intelligible, afin que le sensible lui aussi, puisse devenir le plus divin possible.



## **Conclusion générale**

La question du divin et de la nature de ses représentants les plus évidents et les plus excellents, les dieux, sont au centre de l'œuvre platonicienne. C'est au nom de la nécessité de comprendre l'essence des dieux, que le philosophe critique sans cesse et réfute les conceptions de la divinité qu'il juge inadéquates. La religion traditionnelle autant que l'athéisme sont rejetés dans les textes de Platon, car ils ne permettent pas de rendre compte de la réalité et en raison des conséquences dangereuses que ces doctrines ont sur la conception du juste et de l'injuste. La critique des conceptions rivales de la divinité est en fait un moyen, pour Platon, de lutter contre la vision d'un monde sans normes objectives, dans lequel la seule réalité est la force qui permet de dominer ses semblables et de satisfaire ses désirs. Cette raison explique le traitement de la religion traditionnelle par Platon, qui ne la supprime pas catégoriquement, mais la transforme pour qu'elle devienne compatible avec la pensée philosophique. Cependant, si la principale motivation de la critique des autres théories sur les dieux est de prévenir une thèse qui ferait l'apologie de la force, Platon ne considère pas non plus la nature des dieux semblable à celle des Idées, c'est-à-dire les formes éternelles qui définissent la vertu et la justice. Les dieux étant des vivants, les intelligibles ne sont pas des dieux mais sont la source du divin, et sont eux-mêmes divins. Ils nous font donc comprendre la nature propre aux dieux et la manière dont elle est liée à eux-mêmes.

Les dieux se définissent comme des vivants immortels, doués d'un corps indissoluble et d'une âme purement raisonnable. Ce corps, fabriqué à la ressemblance de l'intelligible, est le plus semblable possible avec lui-même et de ce fait, il est le moins sujet possible au changement. Il permet donc aux dieux de s'abstraire complètement du flux des sensations, et par conséquent de mener une existence parfaitement contemplative. Cependant, ce corps n'est indissoluble qu'en vertu de la bonté du Démonstrateur et non en lui-même, puisqu'il est engendré et parce qu'il n'est donc pas éternel. Ainsi, la véritable divinité des dieux se situe dans leur âme et se caractérise par trois vertus, la sagesse, la justice et la bonté. La sagesse signifie la connaissance parfaite de l'intelligible, donc de l'Idée du Bien, et par conséquent ils connaissent ce qui est nécessaire à chacun pour atteindre son excellence. De cette vertu découle la justice qui permet à la raison de commander

l'âme et de rendre à chacun ce qui lui est sien. De la sagesse découle aussi la bonté qui veut que chacun atteigne son excellence pour ressembler à celui qui est bon, puisque le semblable aime le semblable. D'autre part, l'étude du Démonstrateur nous permet de comprendre que la nature des dieux est d'être un intermédiaire entre l'intelligible et la *khora*. Les dieux ont une essence analogue à celle de l'âme, formée du Même, qui relève de l'intelligible, et de l'Autre, qui relève de la *khora* ; ils occupent donc une position intermédiaire entre les deux.

De la nature des dieux, découlent les fonctions qu'ils ont à occuper dans la pensée platonicienne. Leur connaissance et leur place d'intermédiaire supposent qu'ils ont à organiser le cosmos afin de faire du monde sensible une image de l'intelligible. Pour cela, ils instituent les lois de la nature qui régulent les phénomènes, ce qui rend le monde sensible ordonné et connaissable. La présence des dieux permet l'existence d'une objectivité dans le savoir et dans les mœurs, puisque par leur science, ils permettent l'action des Idées dans le sensible. Leur parfaite connaissance du bien fait qu'ils constituent aussi le modèle de l'excellence humaine. Les hommes étant définis par leur usage de l'intellect, les dieux, en tant qu'êtres incarnant la perfection de cette faculté, sont le modèle que les hommes doivent suivre, puisque leur exemple leur permet de vivre une vie divine, c'est-à-dire une vie philosophique qui offre les plaisirs les plus vrais, les plus constants, et qui soustrait le plus à la peine. Enfin, la bonté des dieux leur impose d'agir pour aider les hommes par l'intermédiaire des démons, et surtout d'Eros, qui conduit l'homme à désirer le logos. Même la possible perversion d'Eros sert à l'élévation de l'homme, puisqu'elle les amène à réaliser la perfection du politique, pour orienter les âmes vers le bien.

En conclusion, la nature fondamentale des dieux est d'être des intermédiaires entre l'intelligible et la *khora*, puisque pour être vivant il faut participer du Même et de l'Autre. De cela découle leurs autres qualités : d'une part, leurs vertus et leur inaltérabilité montrant leur parenté avec l'intelligible, d'autre part, leur capacité d'agir, de penser et de ressentir, montrant qu'ils ne sont pas de pures Idées. De leur nature d'intermédiaires découle leur fonction d'unifier les extrêmes auxquels ils participent, afin qu'ils forment ensemble un tout, de la même façon que le milieu d'une histoire relie et unifie son début et sa fin en un seul récit. Dans ce but d'unifier le monde, les dieux fabriquent des intermédiaires entre eux et la *khora*, qui sont les éléments, le monde sensible, les animaux ainsi

que les humains, et ils les poussent tous à devenir le plus semblable possible à l'intelligible. Les dieux produisent alors de multiples entités qui forment une ligne continue de la *khora* à l'intelligible, ce qui permet à l'ensemble de ce qui est, de former un tout cohérent qui tend vers la meilleure part de lui-même et qui réalise son excellence.

Nous avons constaté au cours de notre recherche que la nature des dieux et leurs fonctions sont au centre de la pensée de Platon, et cela nous conduit donc à nous interroger sur d'autres problématiques. En effet, en étudiant les fonctions des dieux, nous avons vu que l'une d'entre elles est de guider les hommes vers leur excellence, cependant nous avons aussi constaté que cette action est limitée et doit être complétée par une action politique, prenant exemple sur la perfection divine. Il serait alors intéressant de nous interroger ultérieurement, sur la manière dont la politique permet de réaliser la transcendance de l'humain vers le divin, dans l'œuvre de Platon.

# **Bibliographie**

## **Littérature primaire**

- Hésiode, *Les travaux et les jours* précédé de *La Théogonie*, Arléa, 1995, Paris
- Homère, *L'Iliade*, Flammarion, 2013, Paris
- Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme une science*, Vrin, 2000, Paris
- Platon, *Apologie de Socrate*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Banquet*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Euthyphron*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Gorgias*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Hippias majeur*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Ion*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Lois*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Ménon*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Phèdre*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Politique*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris

- Platon, *Protagoras*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *République*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Théétète*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Platon, *Timée*, in Platon œuvres complètes, Flammarion, 2011, Paris
- Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Flammarion, 2011, Paris

### Littérature secondaire

- Luc Brisson, « Le corps des dieux » in *les dieux de Platon*, presses universitaires de Caen, 2003, Caen
- Marie-Laurence Desclos « Créatures divines et divinités préolympiennes dans les dialogues de Platon » in *les dieux de Platon*, presses universitaires de Caen, 2003, Caen
- Monique Dixsault, *Platon et la question de l'âme : études platoniciennes II*, Vrin, 2013, Paris
- Louis- André Dorion « Socrate, le *daimonion* et la divination » in *les dieux de Platon*, presses universitaires de Caen, 2003, Caen
- Francesco Fronterotta « La divinité du bien et la bonté du dieu « producteur » » in *les dieux de Platon*, presses universitaires de Caen, 2003, Caen
- Michelle Lacore « La théologie d'Homère jugée par Platon » in *les dieux de Platon*, presses universitaires de Caen, 2003, Caen

- Jérôme Laurent « La beauté du dieu cosmique » in *les dieux de Platon*, presses universitaires de Caen, 2003, Caen
- Aikaterini Lefka « La présence des divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon » in *les dieux de Platon*, presses universitaires de Caen, 2003, Caen
- René Mugnier, *Le sens du mot théios chez Platon*, Vrin, 1930, Paris
- Claudius Piat, « Dieu d'après Platon », *revue néoscholastique*, 1905, volume 12, numéro 46, page 194-206
- Jean-François Pradeau « L'assimilation au dieu » in *les dieux de Platon*, presses universitaires de Caen, 2003, Caen
- F.W.J. Schelling, *Le Timée de Platon*, Presses universitaires du Septentrion, introduction de Alexandra Michalewski 2005, Villeneuve d'Ascq – Nord
- Gerd Van Riel, « Le service des dieux chez Platon » in *Etudes platonicienne V : Le divin dans la tradition platonicienne*, Les belles lettres, 2008, Paris

# **Sommaire**

Introduction générale : page 3

I. La conception des dieux que Platon rejette :  
page 13

- Introduction partielle : page 13
- Les dieux traditionnels : page 15
  - 1. Le refus de l'anthropomorphisme et de dieux aux passions humaines : page 15
  - 2. L'injustice et la corruption des dieux : page 18
  - 3. L'usage de la poésie et de la religion traditionnelle dans les dialogues : page 21
- Le refus de l'absence des dieux : page 26
  - 1. L'impossibilité de dieux indolents : page 26
  - 2. L'athéisme comme règne du relativisme : page 29
  - 3. La preuve de l'existence des dieux : page 33
- Les Idées et les dieux : page 36
  - 1. Le dieu est un être vivant : page 36
  - 2. Les Idées ne sont pas des dieux : page 39
  - 3. Les Idées comme source de la divinité : page 43
- Conclusion partielle : page 46

## II. La nature des dieux de Platon : page 47

- Introduction partielle : page 47
- La perfection physique des dieux : page 49
  - 1. Un corps sphérique qui n'erre jamais : page 49
  - 2. Beaux et sans aucun besoin : page 53
  - 3. Des êtres inaltérables : page 56
- La nature de l'âme des dieux : page 61
  - 1. La connaissance parfaite des Idées : page 61
  - 2. Une âme toujours portée vers la justice : page 64
  - 3. Une source de bienfaits et non de maux : page 67
- La nature du Démiurge : page 72
  - 1. Le Démiurge et l'Idée du Bien : page 72
  - 2. Le Démiurge et l' me du monde : page 75
  - 3. Le Démiurge et le problème de l'unité : page 79
- Conclusion partielle : page 83



### III. La fonction des dieux dans la pensée

#### de Platon : page 84

- Introduction partielle : page 84
- Les dieux comme organisateurs du cosmos : page 86
  - 1. Le monde sans les dieux : page 86
  - 2. Les dieux comme cause de l'intelligible dans le sensible : page 89
  - 3. Le dieu est la mesure de toute chose : page 93
- Les dieux comme modèle de l'excellence humaine : page 97
  - 1. La recherche de la connaissance : page 97
  - 2. L'action juste : page 100
  - 3. La vie la plus divine : page 104
- Eros et les démons, le signe de la providence divine : page 108
  - 1. Eros et la nature des démons : page 108
  - 2. Les délires divins : page 111
  - 3. L'ambivalence d'Eros : page 115
- Conclusion partielle : page 119

#### Conclusion générale : page 120

#### Bibliographie : page 123